

Paolo Ercolani

La storia infinita

Marx, il liberalismo e la maledizione di Nietzsche

Presentazione di Luciano Canfora



Diotima

Questioni di filosofia e politica



La scuola di Pitagora
editrice



*Il bene dello Stato
è la sola causa di questa produzione*

GAETANO FILANGIERI

Società di studi politici

Diotìma

Questioni di filosofia e politica

Paolo Ercolani

La storia infinita

*Marx, il liberalismo
e la maledizione di Nietzsche*

Presentazione di Luciano Canfora



La scuola di Pitagora
editrice

Collana promossa dalla Società di studi politici.

© 2012 La scuola di Pitagora editrice

Piazza Santa Maria degli Angeli, 1

80132 Napoli

www.scuoladipitagora.it

info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-6542-007-2 (versione cartacea)

ISBN 978-88-6542-080-5 (versione digitale nel formato PDF)

Printed in Italy

Stampato in Italia nel mese di gennaio 2012

INDICE

Ringraziamenti	15
Fine della storia <i>di Luciano Canfora</i>	17
Un'altra Storia	23

Parte prima:

1789/1989: UN CONFLITTO LUNGO DUE SECOLI

I.	L'OCCIDENTE ANFIBIO	35
1.	Due secoli in questione	39
2.	Lo scontro delle categorie	48
3.	Quale individualismo?	51
4.	Piccola e grande società	57
5.	Paura delle masse e del governo rappresentativo	60
6.	L'uomo contro lo Stato	65
7.	Gli esiti della Storia	71
8.	Rifiuto e rimozione della Storia	79

Parte seconda:

HAYEK: LIBERTÀ CONTRO RAGIONE

II.	L'ORIGINE DELLA LEGGE	91
1.	L'ordine spontaneo, la società umana e la legge	91
2.	Legge e legislazione	94
3.	Nomos vs Thesis	96
4.	Il governo della legge	99
5.	Razionalismo costruttivista vs ordine spontaneo	102
6.	La genesi delle moderne democrazie illimitate	108
7.	Hayek <i>contra</i> Kelsen (e Rawls)	110
8.	Il vero obiettivo polemico: la giustizia sociale	116
9.	Contro le democrazie moderne: la proposta della «demarchia»	122
10.	La «legge» di un liberale conservatore	132
III.	LA PARABOLA DEL LIBERO MERCATO E LE CONTRADDIZIONI DELLA GLOBALIZZAZIONE	135
1.	Trasformazioni del liberalismo	136
2.	La reazione di Hayek	141
3.	Liberalismo inglese vs liberalismo continentale	146
4.	La frattura del liberalismo	150
5.	Liberalismo, neoliberismo e globalizzazione	159

Parte terza:

POPPER: UNA RAGIONE SENZA STORIA

IV.	POPPER E HAYEK	171
-----	----------------	-----

V.	RAGIONE CRITICA E DEMOCRAZIA	181
VI.	INDIVIDUO, SOCIETÀ E STATO	197
VII.	CONOSCENZA OGGETTIVA E DEMOCRAZIA «DISCORSIVA»	217

Parte quarta:
MARXISMO E LIBERALISMO

VIII.	MARX E IL LIBERALISMO	245
1.	Da Hegel a Marx	250
2.	Marx	264
3.	Da Marx a Gramsci	278
4.	Fine della Storia o compimento dell'opera di Marx?	289
IX.	GLI ESORDI DEL «SECOLO BREVE»: LA CRISI DEL LIBERALISMO (E DEL MARXISMO)	309
1.	Tra Ottocento e Novecento	315
2.	La società di massa e il trionfo dell'ideologia	330

Parte quinta:
OLTRE MARX: GRAMSCI

X.	CONTRO I DOGMI: SU BUCCHARIN E CROCE	349
XI.	LA LEZIONE DEL NOVECENTO	367
XII.	L'ULTIMA UTOPIA	383
XIII.	LA FINE DEL MARXISMO E LA VITTORIA DI NIETZSCHE	397

CONCLUSIONI	
IL GIARDINIERE E LA TALPA	
FINE DELLA STORIA O PIUTTOSTO	
UNA STORIA FINITA?	413
1. Hayek: libertà senza ragione	416
2. Popper: la ragione critica	425
3. Gli scavi della Talpa: perché non possiamo non dirci (anche) marxisti	436
4. Fine della storia	448
5. Postilla: un mondo nuovo all'insegna di Nietzsche	456
Riferimenti bibliografici	471

A Domenico Losurdo,
Maestro che ha saputo
lasciarmi libero di utilizzare
il suo enorme insegnamento

La vittoria della libertà è possibile soltanto se la democrazia si costituisce come una società in cui l'individuo, il suo sviluppo e la sua felicità, siano il fine e l'obiettivo del senso comune, in cui la vita non abbia bisogno di giustificazioni nel successo o in altre cose, e in cui l'individuo non sia subordinato o manipolato da alcun potere a lui esterno, che sia lo stato o il meccanismo economico. In fin dei conti, una società in cui la sua coscienza e i suoi ideali non siano l'introiezione di richieste esterne, ma appartengano realmente a lui e siano l'espressione degli scopi che risultano dalla peculiarità del proprio essere.

E. Fromm, 1942, p. 233

«La vita è essenzialmente appropriazione, violazione, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione delle proprie forme o, almeno, nel più temperato dei casi, sfruttamento [...] Lo "sfruttamento" non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita».

F. Nietzsche, 1965 sgg., *Al di là del bene e del male*, § 259

Tutto ciò che sapevamo, che ci avevano indicato con esattezza i migliori conoscitori della società capitalistica, le menti più eccelse che ne avevano previsto lo sviluppo, era che la trasformazione era storicamente inevitabile, e sarebbe avvenuta secondo una certa linea principale, che essa sarebbe andata a pezzi e che gli sfruttatori sarebbero stati espropriati. Questo era stato stabilito con precisione scientifica [...] ma ciò che non potevamo sapere erano le forme della trasformazione socialista [...] Di tutti i socialisti che hanno scritto a questo proposito non riesco a ricordare nessuna frase di socialisti illustri circa la futura società socialista in cui si parli della pratica, concreta difficoltà che si troverà di fronte la classe operaia dopo aver preso il potere.

V. I. Lenin, 1955-70, vol. 27, pp. 377 e 379

Quando gli uomini rivendicano di amare la libertà, possono voler dire ogni cosa [...] L'uomo libero è un'astrazione.

K. Minogue, 1963², p. 153

L'uomo è per natura il più antisociale di tutti i viventi [...] infinite forme di società hanno avuto luogo tra gli uomini per infinite ragioni, con infinite diversità di circostanze. Tutte sono state cattive; e tutte quelle che hanno luogo oggi, lo sono altresì. I filosofi lo confessano; debbono anche vedere che tutti i lumi della filosofia, oggi così raffinata, come non hanno mai potuto, così mai non potranno trovare una forma di società, non che perfetta, ma passabile in se stessa.

G. Leopardi, 1817-1832, p. 982

Sotto il capitalismo l'uomo sfrutta l'altro uomo; sotto il comunismo avviene il contrario.

J. K. Galbraith, cit. in Chang, 2008, p. 103

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è il frutto di molti anni di studio. Come si dice in questi casi, costituisce la *summa* degli argomenti di cui mi sono occupato in ambito di filosofia politica e storia. Tanto il libro quanto l'autore sono giunti a maturazione grazie alla felice interazione e ai piacevoli confronti avvenuti con tante persone di cui vorrei ricordare in questa sede le più significative. Elimino i titoli in ossequio alla sincerità del sentimento.

Innanzitutto Luciano Canfora, per i suoi grandi insegnamenti e per avermi fatto l'onore del suo aiuto e della sua critica quando ancora il volume era *in fieri*. Il tutto è confluito nel lusinghiero privilegio di un suo testo di presentazione al medesimo.

Un grazie speciale a Quentin Skinner, che ha avuto modo di leggere questo lavoro in un momento fondamentale della sua costruzione, fornendomi suggerimenti preziosi e giudizi assai lusinghieri. Linfa vitale per portarlo a termine!

Un grazie particolare a Massimo Baldacci, autorevole pedagogista e mentore prezioso.

Grazie a Nicola Panichi, direttore del Dipartimento di Scienze dell'uomo dell'Università di Urbino, punto fermo e riferimento imprescindibile per un giovane studioso.

Ad Antonio De Simone, come sempre fonte inesauribile di suggerimenti e confronti critici.

Un grazie speciale agli amici e colleghi Guido Liguri e Fabio Frosini, che con la loro superiore (almeno rispetto a me) conoscenza del pensiero marxista e gramsciano hanno pazientemente riletto il testo e proposto correzioni preziose.

A Paolo Bonetti, Enzo Marzo e Corrado Ocone per l'amicizia e per aver voluto pazientemente condividere con me la loro conoscenza del liberalismo.

Agli studenti dell'Università di Urbino e a quelli, sparsi un po' per il mondo, con i quali mi è capitato di confrontare le mie idee, in buona parte confluite in questo libro.

A Loretta Liera, Simone Moretti, Flavio Orazi, Orazio Ferri, Giuseppe Davide Galli e Giovanni Lani per l'amicizia e per tante altre cose impossibili da ricordare in questa sede.

Ad Achille Marchionni, nuovo ed autorevole amico.

A Sara Giovagnoli va il ringraziamento più amorevole e affettuoso. Senza di lei non sarebbe stato possibile!

Infine ad Anita, Chiara, Lucio, Milena e Nella, quegli affetti famigliari senza i quali non avrei potuto neppure immaginare l'avventura di logonauta.

Naturalmente sono e resto il solo responsabile delle idee e degli eventuali errori contenuti nel libro così come di quelli, in tal caso sicuri, commessi nella mia vita.

Presentazione

FINE DELLA STORIA

Una delle illusioni ricorrenti del pensiero umano, nelle sue manifestazioni meno avvedute, è di ritenere di vivere il punto d'arrivo della storia. Non è esatto che tale veduta sia stata caratteristica soltanto del pensiero antico, privo di mentalità storicistica. Certamente in alcuni storici e pensatori di età classica si coglie la persuasione di vivere nella "pienezza dei tempi", al culmine cioè di uno sviluppo del quale non si immaginano ulteriori tappe. Ma assai più diffuso è, semmai, in quell'età, il convincimento che la storia umana non sia stata che una continua decadenza, un progressivo allontanarsi da una condizione originaria positiva. Con una diversificazione: mentre il pensiero utopistico di età classica auspica e prospetta come possibile un ritorno a quella originaria positività, le correnti "realistiche" (realpolitica, retorico-letteraria, moralistico-letteraria) escludono una tale eventualità e lasciano intendere che dal futuro c'è solo da aspettarsi un cambiamento in peggio.

È noto che il sovvertimento radicale di tale prospettiva è dovuto al pensiero storico di matrice cristiana, in particolare all'influenza di un gigante del pensiero tardo-antico quale Agostino, alla sua intuizione del tempo e alla sua visione della storia come progresso verso la "città di Dio". Gli incunaboli dello storicismo moderno sono lì. Con il limite, ovviamente, di una visione insieme *conclusiva* e *utopistica*: conclusiva, in quanto fondata appunto sull'idea di un punto d'arrivo (la città di Dio); utopistica perché proiettante fuori della storia la conclusione della storia. È altresì chiaro che una laicizzazione della visione agostiniana – l'intuizione di un cammino positivo ma immanente – è alla base del moderno pensiero progressista.

Se dal piano della visione filosofica passiamo a quello della ricostruzione storica, possiamo osservare analoga polarizzazione nello scontrarsi, nell'età nostra, di due opposte visioni del "modo di produzione capitalistico", così efficacemente studiato da Marx nella seconda metà del XIX secolo. Da un lato una visione eternizzante e statica, secondo cui il capitalismo non solo è forma durevole e ricorrente nelle più varie epoche (a cominciare dall'antichità) ma è anche l'approdo ultimo dell'organizzazione sociale. Dall'altro una visione storicizzante (e certo scientificamente agguerrita), secondo cui già è discutibile che si possa parlare di capitalismo in situazioni economico-sociali profondamente diverse (la città greca, il comune medievale, il mercato ottocentesco ecc.) e comunque è prevedibile un declino anche del "modo di produzione capitalistico", come di ogni altro modo di produzione ad esso precedente.

Per tanta parte del nostro secolo, soprattutto a partire dalla rivoluzione bolscevica d'ottobre 1917, questa seconda veduta si coniugava con la certezza di essere entrati – con la rivoluzione sovietica appunto – in un'età storica che avrebbe visto realizzarsi quel superamento del capitalismo che già sul piano scientifico-analitico era dato “prevedere”. E si coniugava anche con l'idea – non meno azzardata – che l'età del socialismo, e poi del comunismo e della dissoluzione dello Stato, nella quale si era certi di essere già entrati, fosse anche l'ultima dello sviluppo umano. Si riproduceva, cioè, il consueto meccanismo agostiniano onde si pretende non soltanto di conoscere lo sviluppo ma anche di diagnosticarne la conclusione. L'allargamento del “campo socialista” nel secondo dopoguerra rappresentò il massimo supporto di tale veduta. La crisi, rapida in fine ma a lungo incubata, dei sistemi politico-sociali detti del “socialismo reale” ha dato un duro colpo a quelle due convinzioni (possibilità di superare il modo di produzione capitalistico, certezza che tale superamento fosse già in atto) ed ha ridato fiato in modo spettacolare all'altra veduta, quella dell’“eternità” del capitalismo, risorgente – ormai – selvaggio e ruspante proprio sulle ceneri della (in termini storici) relativamente breve esperienza socialista.

Anche sul piano logico, però, è subito chiaro, a chi non si lascia trascinare dalla passione, che il crollo di gran parte dei sistemi di “socialismo reale” mentre dà un colpo mortale all'idea – un tempo diffusa – di essere già entrati nell'età “successiva” (quella del socialismo), non altrettanto reca un argomento risolutivo

alla veduta, sempre ritornante, dell'eternità del capitalismo.

Questa seconda deduzione continua ad apparire azzardata, se solo si considera quanto l'esistenza di una settantennale esperienza di economia socializzata e di piano (e la eco suscitata da ciò) abbia inciso sulla natura stessa e sul funzionamento del capitalismo. Al punto che, non senza ragione, commentatori del più vario orientamento, tendono oggi a dire che il "residuo positivo" dell'esperienza socialista consiste (a parte i mutamenti strutturali suscitati in Russia ecc.) nell'aver contribuito sul piano mondiale a "rendere meno disumano il capitalismo". Espressione elementare e forse ingenua (o eccessivamente ottimistica), ma che rende bene il fatto che nella diatriba quotidiana sfugge: che cioè il risultato di quasi un secolo di esperienze socialistiche (poi entrate in crisi) è stato per così dire di tipo dialettico. Il socialismo ha contato o "resta" nella storia del XX secolo non perché abbia "inventato" società nuove, ma perché ha inciso profondamente nelle dinamiche del capitalismo. L'avversario modifica l'antagonista e si viene modificando esso stesso. Dallo scontro e dagli effetti di questi vettori viene fuori qualcosa di totalmente inedito rispetto alla situazione precedente, agli equilibri, agli assetti sociali precedenti. (Anche sul piano politico: nel 1815 ha avuto luogo una Restaurazione in piena regola, come quella che si vorrebbe instaurare oggi, eppure nulla fu più simile a ciò che era stato prima dell'89, anche se per qualche tempo era financo tornato il re sul trono di Francia).

Quanto detto sin qui può forse bastare a non prendere sul serio saggi troppo fortunati (ma già quasi avviati al dimenticatoio) come *La fine della storia* del nippo-statunitense Fukuyama. Libro che, comunque, è stato ampiamente stroncato per le sciocchezze che contiene: e non già da tardi epigoni del marxismo-leninismo, ma da filosofi “liberal” come Dahrendorf, il quale ha anche avuto il buon senso di elencare gli *errori di fatto* (tali da mettere in forse il conseguimento della “maturità classica”!) che il troppo fortunato libretto contiene.

Il problema è però un altro. Non cullarsi nel rifiuto di interpretazioni avventate o semplicistiche, ma cercare di capire il movimento storico che continua incessante sotto i nostri occhi. E qui incominciano le difficoltà. Le classi si sono profondamente rimescolate; l'operaio di fabbrica del mondo industrializzato palesemente NON sarà il soggetto della trasformazione e del superamento (quando che sia) del capitalismo. In compenso, la polarizzazione tra ricchezza e miseria a livello planetario si è approfondita e irradia, sull'intero pianeta, più a pelle di leopardo (sacche di terzo mondo in piena New York) che per grandi aree contrapposte e divise da assoluti confini. Il laboratorio in cui più esasperatamente queste contraddizioni brucianti, che insidiano alla radice la tenuta degli assetti sociali, si sviluppano è l'America. Sia quella settentrionale che quella meridionale.

Sul piano, poi, dei modi dell'organizzazione politica, accade che il modello occidentale – proprio quando doveva celebrare i suoi fasti e il suo trionfo dinanzi al tracollo del modello giacobino dell'Est – è

entrato in gravissima crisi: è esplosa, con conseguenze che non riusciamo a prevedere, la sua natura, ormai scoperta, di strumento di costruzione del consenso attraverso la mediazione della macrocriminalità, sempre più intrinseca al potere economico. Lungi dal determinarsi l'apoteosi della mitica (in realtà fantastica "liberal democrazia": un ircocervo, come diceva Croce), si appalesa, in tutta la sua brutalità il trionfo della compravendita politica (mercato del voto, mercato della gestione ecc.), veicolo occidentale dell'esproprio della volontà popolare.

LUCIANO CANFORA

Prologo

UN'ALTRA STORIA

Che i conti non tornassero appariva chiaro fin da subito. Fin dal momento in cui ci siamo messi a raccogliere i materiali per comporre questo libro, l'idea diffusa per cui l'identità filosofica e politica della civiltà occidentale moderna è il frutto della vittoria netta e incontrastata della tradizione liberale su quella marxista, presentava non pochi problemi.

Che le società democratiche in cui hanno la fortuna di vivere i cittadini degli stati industrializzati costituiscano il prodotto esclusivo del liberalismo e del suo trionfo sulla tradizione avversaria, appare come un'esagerazione manichea agevolmente falsificabile.

È sufficiente richiamare alcuni aneddoti significativi.

In ambiente giornalistico l'episodio è conosciuto. Si narra che durante una riunione di governo piuttosto concitata, in cui i ministri litigavano su molte cose e non riuscivano a trovare i fondamenti per un'azio-

ne comune e condivisa, il Primo ministro di quello stesso governo, la «lady di ferro» Margaret Thatcher, oltremodo spazientita avesse sbattuto sul tavolo un grosso volume, esprimendosi più o meno in questa maniera: «Basta, signori! Smettetela di litigare! La nostra azione di governo è chiara, i fondamenti cui dobbiamo ispirarci sono contenuti in questo libro. Esso sarà la nostra bibbia!».

Il libro in questione era *The Constitution of Liberty* di Friedrich Hayek, considerato dalla signora Thatcher e da molti liberali di fine Novecento alla stregua di un maestro assoluto del liberalismo.

Eppure, proprio questo è il libro in cui Hayek non soltanto si scaglia contro il suffragio universale (cosa che aveva e avrebbe fatto anche in altri volumi), ma nella fattispecie si lancia in un accorata e nostalgica esaltazione della Svizzera in cui le donne non avevano il diritto di voto ed erano per giunta contente di questo fatto. Non avevano il diritto di voto né, ovviamente, il diritto di essere elette o di ricoprire cariche governative e politiche di alcun genere.

Le possibilità sono due, non di più: o la signora Thatcher, donna e primo ministro inglese, non aveva letto quella che lei stessa considerava la bibbia del suo governo, oppure non si riteneva una donna e quindi accettava di conferire a quel libro un così grande valore malgrado vi si rimpiangesse una discriminazione così forte e anacronistica nei confronti delle esponenti del gentil sesso. In ogni caso, i conti non tornavano...

Un problema simile si pone se riflettiamo su un paio di aspetti del paese liberale per eccellenza, gli

Stati Uniti, che per di più si è contrapposto frontalmente per tutto il Novecento all'Unione Sovietica comunista. Uscendone indubbiamente vincitore.

A farci riflettere sono stati un paio di esempi, che ancora una volta ci hanno allontanato dalle letture della storia troppo nette e non problematiche.

Se prendiamo gli anni intorno al 1930, infatti, periodo in cui era da poco scoppiata la Rivoluzione bolscevica e il comunismo sembrava come mai più nella storia potersi affermare, vediamo che il paese portabandiera della libertà presentava aspetti che lo avvicinavano non certo agli ideali del liberalismo, ma a quelle che di lì a breve sarebbero state le pratiche nientemeno che del nazismo: ancora più di trenta stati vietavano per legge le unioni miste; in Virginia bastava avere un solo bisnonno nero per essere considerato legalmente «negro»; pullulavano le leggi che discriminavano pesantemente cinesi, giapponesi, coreani, filippini e originari dell'India. L'eugenetica godeva di una popolarità incredibile, tanto che oltre quaranta stati legiferarono in maniera tale che i malati di mente non potessero sposarsi, mentre quasi trenta stati prevedevano la sterilizzazione coatta per alcune categorie di persone (nel 1933, nella sola California furono sterilizzate quasi duemila persone). Gli Stati Uniti erano a tutti gli effetti uno «stato razziale», ossia l'obiettivo principale che Hitler portava avanti per la sua Germania nazista, tanto da trarre dall'esempio americano più di un elemento di ispirazione.

Né le cose andavano meglio se ci si concentrava sulla politica estera, in particolar modo in quella che, dalla «dottrina Monroe» in poi, era considerata la

zona di influenza degli Stati Uniti, ossia il Sudamerica. I casi sono molteplici, ma ci basti considerare in questa sede ciò che è accaduto in Guatemala fra il 1962 e gli anni Ottanta. In questa splendida terra che aveva ospitato la straordinaria civiltà dei Maya, la politica americana di intervento attraverso la CIA e i «berretti verdi» si rivelò particolarmente brutale.

In nome dell'opposizione alla «minaccia comunista», infatti, i vari governi degli Stati Uniti instaurarono veri e propri regimi di terrore guidati da dittatori senza scrupoli. L'ultimo governo riformista guatemalteco, regolarmente eletto, risaliva al 1954, anno in cui fu destituito con la forza dalla CIA. Nel decennio 1966-1976 Amnesty International stimava che i guatemaltechi uccisi dall'esercito addestrato dagli americani superasse abbondantemente le ventimila unità. Sindacalisti, riformatori, semplici critici del regime, coloro che a vario titolo cercavano di migliorare le condizioni terribili di vita della classe contadina venivano arrestati, torturati nella maniera peggiore e infine i loro corpi gettati nel fiume o nell'Oceano. Nell'area di Gualán nessuno pescava più perché i cadaveri erano talmente tanti che il più delle volte si impigliavano nelle reti dei pescatori.

Tutto questo, ovviamente con l'appoggio e l'intervento diretto del governo degli Stati Uniti, che si era adoperato anche per modificare alcuni caccia F-51 per combattere la guerriglia. Così, negli stessi anni in cui dall'altra parte dell'oceano (in Vietnam) venivano individuate le zone *off limits* in cui questi aerei di -struggevano ogni cosa e ogni forma vivente, in Guatemala ciò avveniva con le *zonas libres*. Un massacro

studiato a tavolino e condotto con ferocia e brutalità pari soltanto all'evoluzione tecnologica.

La gente veniva invitata a denunciare coloro che potevano essere comunisti o di sinistra («Vedi un comunista, uccidi un comunista!», questo lo slogan), e i malcapitati venivano ritrovati cadaveri, con gli occhi strappati, i testicoli in bocca, senza mani e senza lingua.

Lasciamo all'immaginazione del lettore ciò che accadeva alle donne, quasi certi che la realtà fosse ben più atroce dell'immaginazione stessa.

Le associazioni filogovernative distribuivano volantini in cui si invitava a contrassegnare i portoni dei simpatizzanti di sinistra con una croce nera. Il governo americano, fra le altre cose, interveniva quando il governo in carica veniva ritenuto troppo morbido, per sostituirlo prontamente *manu militari*.

Il culmine del terrore anticomunista si raggiunse con l'elezione a Presidente degli Stati Uniti di Ronald Reagan. Il suo Ministro degli esteri, infatti, comunicò a una commissione parlamentare che i sovietici stavano per impegnarsi nella conquista dell'America centrale.

Da qui partì tutta una serie di nuove politiche di terrore, tanto che le forze di sicurezza guatemalteche, con l'appoggio economico e di armi degli Stati Uniti, massacrarono più di duemila contadini, distrussero interi villaggi, uccisero esponenti dell'opposizione di sinistra ma anche cattolica (fra cui sei sacerdoti).

Ancora negli anni Novanta il governo degli Stati Uniti continuò a finanziare i militari guatemaltechi,

anche se da più parti venivano accusati di violare i diritti dell'uomo e di gestire il mercato della droga. Alcune fonti sostengono che finanziamenti fra i cinque e i sette milioni di dollari l'anno andarono a beneficio di questi militari sanguinari e malviventi ancora sotto il governo di Bill Clinton, quando per inciso il comunismo sovietico era crollato da alcuni anni.

La situazione della popolazione di quelle terre è ancora drammatica, frutto di un bilancio di violenze e soprusi che hanno portato lo storico William Blum, dimessosi dal dipartimento di stato Usa nel 1967 in polemica per la gestione della guerra in Vietnam, a parlare di una «soluzione finale» meno conosciuta. Ancora una volta, siamo ben più vicini alle pratiche dei regimi cosiddetti totalitari che non a quelle di governi che dovrebbero ispirarsi ai nobili valori liberali. Tanto che se si considera nel suo complesso la politica statunitense verso i paesi del Sudamerica, con tutte le differenze del caso si fa fatica a non pensare all'influenza dell'Unione Sovietica nei confronti degli stati caduti sotto la sua influenza.

Né le cose appaiono così chiare e definite, come vorrebbe il senso comune dominante, se ci volgiamo sull'altra sponda, quella che si richiama a Marx. Lo storico Niall Ferguson ammette infatti che «nessun'altra rivoluzione si è mai cibata dei propri figli con un appetito insaziabile quanto quello della rivoluzione russa». Negli anni Trenta il gruppo umano e sociale largamente più perseguitato dal regime staliniano era quello composto dai vecchi bolscevichi che avevano affiancato Lenin e Stalin nel dare vita alla Rivoluzione d'Ottobre. Con l'accusa di essere «trockisti»

in combutta col grande nemico di Stalin, o più genericamente bollate come servi «ostruzionisti» dei paesi imperialisti e capitalisti, fra il 1935 e il 1941 furono arrestate circa venti milioni di persone, di cui almeno sette milioni uccise. Fra questi, con cadenza periodica, tutta la dirigenza del partito comunista (emblematica l'uccisione del capo di partito di Leningrado, Sergej Kirov) e tutti i cosiddetti «nemici del popolo».

Una furia inspiegabile, un «terrore» irrazionale, surrettizio, capace di creare un regime di drammatica incertezza in cui ogni persona, in qualsiasi momento e senza alcuna spiegazione, poteva essere colpita nella propria identità di cittadino per ritrovarsi relegato in qualche campo di prigionia con le accuse più infamanti. Accuse per le quali egli stesso era costretto a dichiararsi colpevole.

Un clima surreale e tragico al tempo stesso, mirabilmente rappresentato in forma metaforica da Michail Bulgakov nel romanzo *Il maestro e margherita*, in cui nientemeno che il Diavolo fa la sua apparizione a Mosca creando, sotto mentite spoglie, un regime di denunce, sparizioni, morti improvvise e sospette, denunce reciproche. Un vero e proprio regime del terrore «disordinato» ma implacabile. O forse implacabile proprio perché privo di un metodo, per parafrasare Shakespeare.

Uno dei pochi, se non forse l'unico, elemento logico in questa operazione distruttiva da parte del regime sovietico, sembrava proprio l'attenzione rivolta contro i comunisti e i rivoluzionari. Dei 394 membri che nel 1936 facevano parte del comitato esecutivo

dell'internazionale comunista, 223 erano caduti vittime del regime sovietico. Stessa sorte toccò ai due terzi dei dirigenti comunisti fuggiti dalla Germania nazista ed emigrati in Unione Sovietica dopo il 1933.

Senza contare l'impegno profuso dal regime staliniano per colpire vecchi dirigenti che, spesso in esilio, davano vita a movimenti rivoluzionari all'estero, come mirabilmente descritto da Arthur Koestler in *Buio a mezzogiorno* e dal regista Ken Loach nel bellissimo film del 1995 *Terrà e libertà*, in cui si documenta il ruolo attivo del potere sovietico nel boicottare il movimento rivoluzionario spagnolo durante la guerra civile.

Un altro bellissimo film di Loach, figlio di operai ed impegnato a portare avanti, in maniera critica, la causa dei più deboli, è *Bread and Roses* (Pane e libertà), il cui titolo è ripreso da una frase di Marx che vale la pena citare per intero: «Il comunismo è pane e rose, il necessario e il superfluo, una società dove si mangia meglio e di più (non solo pane), dove si lavora meglio e di meno, ma anche una società dove si è più felici, realizzati, liberi». Rispetto a questo ideale marxiano emerge con nettezza il contrasto con quanto veniva messo all'opera da coloro che in Unione Sovietica pur si richiamavano al filosofo di Treviri.

Per concludere, il problema emerge sotto una duplice veste.

Da una parte ci sembra che dovrebbe essere più cauto, e certamente più complesso, il giudizio storico che si ritiene di dare sul marxismo, soprattutto se si finisce con l'appiattirlo esclusivamente su quanto accaduto in Unione Sovietica e nei regimi comunisti

che ad essa si sono ispirati. Fermo restando che il giudizio storico sull'Unione Sovietica dovrebbe essere più critico e articolato di quanto non viene fatto ai giorni nostri dall'ideologia dominante, rimane il dubbio pesantissimo sulla linea di continuità che è lecito tracciare rispetto a quanto scritto da Marx, le cui teorie non erano certo aliene da responsabilità per quanto sarebbe accaduto in futuro, ma che altrettanto certamente non aveva mai previsto dei campi di concentramento in cui rinchiudere alcuno. Meno che mai compagni dello stesso partito e della stessa causa!

Dall'altra parte emerge tutta l'ingenuità, quando non l'opportunismo, di coloro che, in nome dell'ideale comunista, si sono appiattiti in maniera acritica, e spesso univocamente entusiasta, sul regime sovietico, che del resto costituiva l'unico «esempio» concreto cui fare appiglio, nell'assenza quasi totale di indicazioni lasciata da Marx su come avrebbe dovuto essere organizzata la società comunista del futuro.

Anche qui, come nel campo liberale, non si è prestata attenzione alle molteplici contraddizioni. Anche qui la storia, con la sua ironia, si è divertita in molti modi a sfatare quella galassia di armonie di cui gli uomini amano ammantarsi per trovare conforto rispetto a un mondo così avaro di certezze tranquillizzanti.

PARTE PRIMA

1789/1989: UN CONFLITTO
LUNGO DUE SECOLI

I

L'OCCIDENTE ANFIBIO

Per comprendere l'evoluzione storica in genere, ma in particolare quella degli ultimi secoli della tradizione filosofica e politica occidentale, è nostra opinione che non si possa ricorrere a una lettura impostata sulla linearità della «logica formale» (se A è uguale ad A , A non può essere diverso da A), ma sia necessario fare riferimento alle vie indubbiamente più tortuose e complesse della «logica dialettica»: A è uguale ad A , ma in tempi e condizioni mutate può anche essere diverso e, pure nella diversità o forse proprio in essa, queste due varianti di un'entità comune possono comunque contribuire a dare vita a un terzo soggetto che è la risultante di questo conflitto dialettico.

La logica formale è certamente la più adatta nel campo delle scienze naturali, dove per esempio due particelle di idrogeno e una di ossigeno rappresentano la formula dell'acqua (H_2O) e non possono essere

nient'altro che questa. Ma nel campo delle scienze umane e sociali, più articolate, complesse, e partecipi di quella contraddittorietà che caratterizza il mondo umano in quanto tale, la logica formale risulta alquanto rigida e schematica, insufficiente a cogliere integralmente quella complessità.

Applicando la logica formale, per esempio, si può giungere alla conclusione netta che l'Occidente è «liberale» e non può essere qualcosa di diverso, ma ripercorrendo la storia con maggiore elasticità vediamo e vedremo che la civiltà occidentale è stata anche giacobina e socialista, per esempio, ha lasciato che in più occasioni le istanze portate avanti da queste tradizioni contribuissero a formare e modellare la propria identità. Identità spesso controversa e contraddittoria.

La duplice caratteristica fondante della «dialettica», secondo l'insegnamento di Hegel, il suo consistere in un metodo di comprensione della «realtà» e, nel medesimo tempo, di costituire la modalità precipua attraverso la quale si evolve (e muta costantemente) la «realtà» stessa (l'identità di razionale e reale trova in questo ambito la sua massima espressione, tanto che non può esistere un concetto stesso di realtà se non inteso nella sua dimensione continuamente cangiante, né peraltro di razionalità se non intesa nel suo continuo riferirsi ad una realtà concreta anche se momentanea), può essere proficuamente analizzata (e quindi esemplificata) se ci impegniamo nel non facile esercizio di comprensione dell'evoluzione politico-sociale dell'Occidente negli ultimi due secoli (1789-1989).

Le contraddizioni oggettive, cioè effettive e influenti sul piano storico-sociale, che si sono presen-

tate nell'arco di questo periodo, ben lungi dal limitarsi a costituire delle contraddizioni reali e valide sul piano esclusivamente logico-epistemologico, quindi teorico (individualismo-olismo, particolarismo-universalismo, riformismo/gradualismo-rivoluzionarismo/totalismo ecc), sono al tempo stesso centrali per comprendere l'evoluzione politico-sociale delle società occidentali e per identificare l'«essenza» stessa dell'Occidente, in quanto prodotto risultante da contraddizioni storiche e ancora oggi contraddittorio.

Infatti, il nostro mondo contemporaneo, almeno nell'ambito dell'Occidente, è ben lungi dal rappresentare un risultato pacificato e univoco, quale tendono a delinearlo i sostenitori della teoria liberale in quanto apologeti di un modello unico e vincente, che dominerebbe oggi incontrastato le società occidentali dopo aver storicamente sconfitto, e quindi nullificato, le istanze della tradizione giacobino-socialista.

Analizzando l'evoluzione politico-sociale degli ultimi due secoli, vedremo come il nostro Occidente non solo si è sviluppato attraverso istanze contraddittorie che hanno tutte contribuito a permearlo in misura variabile a seconda dell'epoca e delle circostanze, ma anche che esso, ancora oggi, è un «luogo» in cui nuove contraddizioni (a un livello più alto ma in tutto e per tutto connesse a quelle delle epoche precedenti) contribuiscono a delinearlo come un'entità anfibio¹, figlia

¹ Per un approfondimento del concetto di «anfibietà» del mondo occidentale contemporaneo (nella sua dimensione politico-sociale), in quanto prodotto della tradizione giacobino-socialista come di quella liberale, mi permetto di rinviare ad Ercolani (2004).

principalmente di due istanze teorico-pratiche, sicuramente contrapposte, ma «cospiranti» ed entrambe ben vive nel suo codice genetico.

Insomma, questa è la questione nodale, non aliena da una certa semplificazione finalizzata a una maggiore comprensione: si può pensare l'Occidente contemporaneo come il risultato di uno scontro tra due grandi tradizioni (quella liberale e quella giacobino-socialista), scontro dal quale, seppur fra enormi difficoltà e rischi per l'esito finale, è uscita vincente una soltanto delle due, annullando completamente le istanze e le rivendicazioni dell'altra e assicurando alla nostra civiltà quella libertà di cui godiamo oggi? Libertà, per di più, che non sarebbe stata per nulla possibile se il socialismo fosse riuscito in qualche modo a instillare qualcuna delle sue prerogative nella nostra società?

Secondo noi una tale lettura della storia degli ultimi due secoli, peraltro sempre più in voga, è fallace e semplificatoria, oltre a non rendere giustizia al vero corso degli eventi, così da ostruire, in ultima analisi e anzitutto, la comprensione. Quello che in questa sede vogliamo utilizzare è un metodo più articolato, alieno dalle dicotomie semplificatorie e più pronto ad accettare la contraddittorietà e complessità del reale, gramscianamente consapevoli che «scissa dalla teoria della storia e della politica, la filosofia non può essere che metafisica, mentre la grande conquista nella storia del pensiero moderno, rappresentata dalla filosofia della praxis è appunto la storicizzazione concreta della filosofia e la sua identificazione con la storia»².

² Gramsci (1977²), p. 1426.

Non voler scindere la filosofia dalla storia, nel nostro intendimento, non vuol dire proporre quella forma di storicismo criticata, non senza ambiguità, da Popper (per cui lo storicista, una volta individuate le leggi dello sviluppo storico, pretenderebbe di prevedere il corso futuro degli eventi)³, bensì vuol dire manifestare la concezione secondo la quale ogni idea, ogni teoria o critica delle idee (presenti e passate), se scissa dallo sviluppo del contesto storico, dall'analisi comparativa e dalle relazioni con le altre teorie (e loro applicazioni nella realtà), finisce col rivelarsi alla stregua di un puro esercizio intellettuale, un virtuosismo fine a se stesso e totalmente sterile rispetto alla comprensione del corso delle vicende umane.

1. DUE SECOLI IN QUESTIONE

Sulla base del precetto gramsciano che abbiamo deciso di fare nostro, intendiamo criticare (mostrandone l'incompletezza quando non proprio l'assenza di fondamento) quelle interpretazioni della storia contemporanea che, a nostro avviso, si limitano alla teorizzazione filosofica priva della «storificazione concreta della filosofia», lontana dal confronto con i dati storici concreti, con quella «categoria del mutamento» che per ogni avvenimento storico, ineluttabilmente, ci presenta «il lato negativo» del tramonto, della fine, cui è però inscin-

³ Cfr. Popper (1957).

dibilmente connesso anche l'altro motivo, «che dalla morte nasce la vita»⁴.

Queste interpretazioni della storia che si limitano a una «filosofia senza storia», che obliano la categoria del mutamento e la conseguente storicità di ogni *topos* interpretativo, ipostatizzando il corso – almeno – degli ultimi due secoli (dal 1789 al 1989) all'interno di un mero conflitto tra una tradizione vincente (quella liberale) e una perdente *tout court* (quella giacobino-socialista), non appartengono certo ad autori minori né si riferiscono ad avvenimenti storici limitati nel tempo o di rilievo inferiore.

Esemplare è il caso di Jacob Talmon, autore liberale che vede «gli ultimi due secoli» caratterizzati da una netta divisione tra due scuole di pensiero sociale ed economico, che si sono divise (e combattute) sulla base di un problema di fondo: «Se la sfera economica debba essere considerata un campo aperto al gioco della libera iniziativa [...] in cui lo stato interviene solo occasionalmente per stabilire le regole più generali e più liberali del gioco», oppure se debba costituire un terreno pianificabile dal governo statale in vista del bene della collettività. Quest'ultima concezione, denominata dall'autore «democrazia totalitaria» (*totalitarian democracy*), nel piano originario dell'opera di Talmon era caratteriz-

⁴ Hegel (1837), vol. I, pp. 14-15; a queste pagine, seppure in una prospettiva critico concettuale antipodica rispetto alla nostra e che vuole far risaltare l'impianto teologico-escatologico della filosofia della storia di Hegel, conferisce notevole rilievo anche K. Löwith (1949), cap. III.

zata da un filo continuo che da Rousseau conduceva dritto a Stalin⁵.

Ma anche lo storico francese Furet, in un'opera più recente dedicata all'idea comunista nel XX secolo, individua una marcata linea di continuità tra idee e metodi dei giacobini e quelli della rivoluzione bolscevica del 1917 (anche in relazione all'intervento dello Stato nell'economia)⁶, idee e metodi che, naturalmente, hanno visto il loro fallimento nel corso del Novecento di fronte ai principi e alle pratiche del liberalismo.

Una tale concezione, ben lungi dall'affermarsi soltanto al livello dei due estremi (quello del senso comune popolare e quello accademico), la ritroviamo espressa in uno dei più importanti, e significativi, documenti di politica internazionale dei nostri giorni. Ci riferiamo a *The National Security Strategy of the U.S.A.*, il documento sulla strategia di sicurezza nazionale composto dall'Amministrazione del Presidente americano George W. Bush, in piena campagna militare contro le forze del terrorismo internazionale che hanno colpito al cuore gli Stati Uniti con l'attentato dell'11 settembre 2001 alle *Twin Towers* e al Pentagono.

In questa Carta, che restringe di un secolo lo spazio temporale del conflitto tra le forze del bene e del male (limitandolo al '900), dopo l'esordio in cui si fa riferimento ai grandi scontri del XX secolo tra libertà e totalitarismo, terminati con la nodale vittoria

⁵ Talmon (1952), pp. 207 e XIII.

⁶ Furet (1995), pp. 30, 42 e 95, ma gli esempi si possono rintracciare lungo tutto il corso dell'opera.

delle forze della libertà e di un solo decisivo modello per il successo nazionale: quello fondato su «libertà, democrazia e libera iniziativa» (*freedom, democracy and free enterprise*)⁷, lo stesso George W. Bush riteneva di poter dedurre da ciò quanto segue, con estrema sicurezza: «Le lezioni della storia sono chiare: le economie di mercato e non quelle comandate e controllate dalla mano pesante dello stato (*not command and control economies with heavy hand of government*), costituiscono la maniera migliore di promuovere la prosperità e ridurre la povertà»⁸.

Di esempi ulteriori ne potremmo avanzare a dismisura, tanto che chi ha dedicato un libro specifico all'argomento dell'interpretazione della storia dal 1789 al 1989, ha deciso di intitolare un intero capitolo, appunto, «due secoli in discussione». Ad esso rimandiamo chi volesse approfondire tali questioni e le varie letture degli autori più diversi⁹.

Ciò che ci interessa in questa sede, piuttosto, non è tanto di capire se sia possibile leggere gli ultimi due secoli di storia all'insegna di uno scontro schematico e costante tra due concezioni politico-sociali confliggenti (da una parte la tradizione giacobino-socialista, dall'altra quella liberale-liberista), quanto di mettere in questione il fatto che una sola di esse (il Bene piuttosto che il Male, il Vero piuttosto che il Falso, secondo una logica formale rigidamente imperniata sul principio di non contraddizione) abbia potuto effet-

⁷ Usa Administration (2002), *Preface*.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ Cfr. Losurdo (1996), cap. I e *passim*.

tivamente trionfare, immune da contaminazioni, impermeabile alle influenze e alle istanze dell'altra. Insomma, questo è il punto che ci preme investigare: come è possibile immaginare le due concezioni l'una di fronte all'altra armate, dalla Rivoluzione francese fino al 1989, concepite entrambe una volta per tutte all'inizio dei tempi e mai più soggette alla hegeliana categoria del mutamento? Soprattutto incomunicanti come due monadi e sottoposte ad una sorta di armonia (prestabilita?) che le ha viste scontrarsi sul terreno della storia umana fino a che una sola, quella liberale-liberista, rimasta invariata e legata ai suoi assunti originari, non ha trionfato spazzando completamente quell'altra, senza che quest'ultima potesse far valere storicamente alcuna delle sue istanze? Non si cade in questo modo in una filosofia che non fa i conti con la storia, che non accetta le ibridazioni, le contraddizioni, i mutamenti cui la storia stessa sottopone ogni cosa? Non ci si imbatte, soprattutto, in un'epistemologia astorica che, rifiutando la comparazione e la contestualizzazione, scade nella metafisica più astratta? Secondo noi ovviamente queste domande sono retoriche, la risposta affermativa è contenuta nello stesso quesito.

La tesi di fondo che vogliamo avanzare, infatti, è che la nostra civiltà occidentale, ben lungi dall'essere figlia della lenta ma inesorabile vittoria del liberalismo sulle forze giacobino-socialiste, è in realtà il prodotto di uno scontro dialettico, nonché storico-fattuale (nella misura in cui la storia procede in maniera dialettica), tra queste due tradizioni. La teoria liberale, e ancor più quella liberista, è dovuta infatti

scendere a molti compromessi e ha visto negati, nel corso del tempo, alcuni dei suoi precetti più forti sotto i colpi della teoria avversaria, ma anche in seguito a movimenti popolari e a veri e propri rivolgimenti del corso dei fatti. Né ciò può essere visto e - esclusivamente alla stregua di un'evoluzione tutta interna al liberalismo, poiché anzi, molte delle conquiste democratiche della nostra civiltà, avvenute soltanto dopo notevoli conflitti (in sede teorica ma anche pratica), sono state ottenute malgrado la decisa resistenza frapposta dagli stessi teorici liberali e dalle forze economico-sociali dell'alta borghesia.

L'Occidente, inteso come idealtipo storico-culturale, assai lontano dall'essere una realtà monolitica, a una lettura della storia onesta e aperta alla complessità, risulta essere in realtà un organismo anfibio, che è stato capace di vivere in (e di trarre linfa da) due condizioni ideologico-politiche diverse e confliggenti, che hanno contribuito entrambe alla sua evoluzione e a plasmarlo così come si presenta oggi. Se così non fosse, se dovessimo appiattirci sulla lettura manichea dell'Occidente figlio del liberal-liberismo, non capiremmo come sono stati possibili, storicamente, i diritti dell'uomo affermati universalmente, il suffragio universale, il superamento delle discriminazioni censitarie, razziali e sessuali, le legislazioni sociali a favore dei proletari e delle classi più deboli, il *welfare state*, la fine del mercato autoregolantesi e la scoperta della necessità dell'intervento statale nelle questioni economiche (soprattutto dopo la grande crisi del 1929), tutte questioni rispetto alle quali, in diversa misura, i maggiori teorici liberali avevano fat -

to valere la loro più determinata opposizione. Soprattutto, per quanto concerne l'oggi, non capiremmo come sia possibile che, mentre da una parte il Presidente americano Gorge W. Bush dichiara che la nostra civiltà ha vinto la lotta contro il totalitarismo grazie all'affermazione del libero mercato e dell'impresa individuale liberata dalla mano pesante dello stato, dall'altra i paesi ricchi tengano soggiogati, e impediscano la loro evoluzione economico-sociale, i paesi emergenti grazie a delle legislazioni ferree che vietano agli stessi di esportare liberamente i propri prodotti¹⁰. Non è forse questo un pesante intervento degli stati sull'economia? Non è soprattutto una palese sconfessione degli ideali liberali e liberisti così enfaticamente promossi dal Presidente Bush e dagli apologeti dell'Occidente liberale?

Lo stesso Adam Smith, nella sua onesta (e ottimistica, oltre che riduttiva) convinzione nelle virtù del libero mercato, aveva affermato che «se un paese straniero può rifornirci di una merce a un prezzo minore rispetto a quello cui noi stessi potremmo produrla, è meglio che acquistiamo la merce suddetta da quel paese»¹¹.

È chiaro che siamo di fronte a due possibilità: o derubrichiamo Adam Smith dal novero dei padri del liberalismo, oppure accettiamo di considerare l'evoluzione della storia (e delle idee, dei movimenti, dei conflitti al suo interno) come un qualcosa di più complesso, come un teatro in cui i canovacci non

¹⁰ Cfr. Bessis (2001), Parte II, cap. 8.

¹¹ Smith (1776), vol. I, p. 401.

sono scritti in forma aprioristica (e in maniera che non si influenzino reciprocamente), in modo tale che rimangano invariati per tutta la rappresentazione, fino a che un personaggio (il liberalismo) non ottiene la vittoria finale e la completa eliminazione dell'avversario.

Facendo nostra la seconda delle due possibilità, giova operare un salto temporale e analizzare la travagliata evoluzione della teoria liberale, soprattutto in quei punti in cui essa ha dovuto storicamente accogliere istanze del pensiero giacobino-socialista, senza mai staccare i contatti con gli avvenimenti storici principali. Certo consapevoli, per scardinare degli assunti così radicati anche a livello di senso comune, che «la verità non giace alla superficie sensibile», e specialmente che «in tutto ciò che vuole essere scientifico la ragione non può dormire, e la riflessione occorre», con l'obiettivo di raggiungere quel «punto di vista della storia filosofica», che non è uno fra molti punti di vista, astrattamente prescelto, in modo che in esso si prescindano dagli altri, poiché «il suo principio spirituale è la totalità di tutti i punti di vista»¹².

Un'impresa complessa, che non riuscirà mai fino in fondo, non almeno alle limitate possibilità di una ragione singola.

In questo, però, confortati e guidati dalla lezione di Gramsci: «Si dimentica spesso (e quando il critico della storia in fieri dimentica questo, significa che egli non è teorico, ma uomo politico in atto) che in ogni attimo della storia in fieri c'è lotta tra razionale

¹² Hegel (1837), vol. I, pp. 11-12.

e irrazionale, inteso per irrazionale ciò che non trionferà in ultima analisi, non diventerà mai storia effettuale, ma che in realtà è razionale anch'esso perché è necessariamente legato al razionale, ne è un momento imprescindibile; che nella storia, se trionfa sempre il generale, anche il "particolare" lotta per imporsi e in ultima analisi si impone anch'esso in quanto determina un certo sviluppo del generale e non un altro. Ma nella storia moderna, "particolare" non ha più lo stesso significato che aveva nel Machiavelli e nel Guicciardini, non indica più il mero interesse individuale, perché nella storia moderna l'"individuo" storico-politico non è l'individuo "biologico" ma il gruppo sociale»¹³.

Sarebbe certamente riduttivo, e storicamente insostenibile, conferire il certificato di «razionale» o «irrazionale» alla sola tradizione liberale o alla sola tradizione giacobino-socialista. Proprio perché, con Gramsci, abbiamo scelto come metro di giudizio dell'irrazionalità ciò che non ha trionfato in ultima analisi, vedremo che non poche delle istanze difese dai liberali del '700 e '800 sono state sconfessate dalla storia, così come sicuramente (ma questo non va certo dimostrato in questi tempi) molte istanze per esempio del pensiero socialista sono state sconfitte o semplicemente superate dal corso degli eventi (due su tutte: il mito dell'estinzione dello stato e la sottovalutazione dell'importanza delle libertà formali).

Razionale non è stato di per sé il liberalismo, così come non lo è stato di per sé il socialismo. Razionale

¹³ Gramsci (1977²), pp. 689-690.

è soltanto la realtà nelle sue manifestazioni certamente contraddittorie, ma proprio per ciò maggiormente complete rispetto ai punti di vista soggettivi o alle ideologie precostituite (non contraddittorie, ammesso che lo siano, soltanto in sede teorica, a tavolino). Razionale è stata quella realtà, «anfibia» appunto, che ha formato al tempo stesso il terreno di incontro e di scontro tra idee e istanze diverse e spesso contrastanti, quella realtà che oggi ci mette di fronte a un mondo tutt'altro che pacificato e libero in seguito alla vittoria del liberalismo. Così come irrazionali si sono rivelate molte delle teorie e delle pratiche di entrambe le tradizioni, ma non per questo non hanno avuto parte e influenza rispetto al corso degli eventi, producendo vere e proprie tragedie storiche.

2. LO SCONTRO DELLE CATEGORIE

Per comprendere il terreno dello «scontro» tra le due grandi tradizioni in lotta attraverso gli ultimi due secoli, ci sembra opportuno rifarci ad alcune categorie, epistemologiche e politiche al tempo stesso, per le quali si sono caratterizzati di volta in volta il pensiero liberale-liberista e quello giacobino-socialista. La prima dicotomia categoriale, forse anche quella che è rimasta più chiara fino ai giorni nostri, è quella tra «individualismo» e «olismo», ossia tra una concezione che ritiene i singoli individui, separati, fondamentali per l'avanzamento della conoscenza così come per la costituzione di una società politica (società politica che quindi è conseguente agli individui

stessi, per i quali deve costituire un mero strumento di elaborazione di regole, e controllo del rispetto delle stesse, senza per il resto interferire nel libero gioco concorrenziale tra i singoli); dall'altra parte la concezione olista ritiene che, per rifarsi a un maestro dell'antichità, «nell'ordine naturale la città precede la famiglia e ciascuno di noi. Infatti il tutto (*olon*) precede necessariamente la parte (*meros*), perché, eliminato il tutto, non saranno più né piede né mano [...]. Infatti tutte le cose sono definite dalla funzione che svolgono e dalla loro potenza [...]. È dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore (*pro-teron*) a ciascun individuo (*ekastos*) perché se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le altre parti», perciò chi non può entrare in società o chi basta a se stesso è una belva o un dio¹⁴.

I due autori classici cui potremmo richiamarci per rintracciare la teorizzazione e dell'individualismo e dell'olismo sono, rispettivamente, Locke (considerato il padre teorico della Gloriosa rivoluzione inglese del 1688) e Rousseau (ritenuto l'ispiratore teorico della Rivoluzione francese del 1789). Locke, nel suo *Secondo trattato sul governo*, teorizza espressamente che «sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano dati in comune a tutti gli uomini, tuttavia ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona, sulla quale nessuno ricopre alcun tipo di diritto all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani (*the labour of his body and the work of his hands*) sono

¹⁴ Aristotele (1837), *Politica*, I, 1253a, 19-29.

propriamente sue»¹⁵. L'uomo, insomma, in quanto padrone di se stesso (*master of himself*) e proprietario della sua persona, delle sue azioni e del suo lavoro, conteneva già in sé il grande fondamento (*the great foundation*) della proprietà¹⁶. Il fatto da tenere presente è che il liberale inglese, lungo tutta la sua opera, si impegna a definire la libertà dell'individuo e il rispetto che di questa libertà devono avere gli altri individui e soprattutto il potere governativo (di cui si tracciano dei limiti ben precisi).

Dall'altra parte Rousseau propone «l'alienazione totale (*l'aliénation totale*) di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità», in modo tale che, dando ognuno tutto se stesso, la condizione è uguale per tutti e nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri. È così che «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale (*sous la suprême direction de la volonté générale*); e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto»¹⁷.

La differenza salta agli occhi. Mentre per Locke, nell'ambito della costituzione di uno stato, va distinta e tutelata dal potere governativo la proprietà originaria che l'individuo detiene della sua sfera più personale, che gli conferisce il diritto inalienabile e individuale (etimologicamente: indivisibile) alla proprietà privata delle cose esterne (concetto cardine del

¹⁵ Locke (1679-1689), II, § 27.

¹⁶ *Ibidem*, § 44.

¹⁷ Rousseau (1762), I-6.

liberalismo), secondo l'ideale di Rousseau, nel momento in cui gli individui si riuniscono in società, a fondamento e garanzia degli individui stessi sta l'alienazione di tutta la loro persona a favore della volontà generale.

Non è il giudizio di merito che ci interessa in questa sede, quanto il tentativo di ricostruire le fasi salienti delle due tradizioni politico sociali che stiamo confrontando. Sino a questo momento, mentre la teoria di Locke sembra porre le basi per la libertà individuale, quella di Rousseau si presenta quantomeno ambigua, perché se è vero che mira anch'essa a trovare la migliore forma di governo che garantisca il benessere dei singoli, è anche vero che quella «volontà generale» dai contorni poco chiari e dal potere apparentemente totalizzante, lascia il campo aperto a legittime inquietudini.

3. QUALE INDIVIDUALISMO?

Se procediamo cronologicamente nell'analisi comparata degli autori, vediamo comparire un'altra dicotomia di categorie: quella di «particolare-universale». Non si tratta di una dicotomia minore e, d'altra parte, è strettamente connessa a quella precedentemente analizzata. Infatti si tratta di capire se il concetto di individuo è universalizzabile, se è valido per tutti a prescindere dalle distinzioni di censo, razza e sesso, o se invece, di fatto, soltanto alcuni uomini hanno diritto ad essere riconosciuti come individui forniti dei pieni diritti riconosciuti dalla tradizione

liberale. Paradigmatico è il caso del liberale Constant (citiamo dai *Principi di politica* del 1815), il quale da una parte critica Rousseau e la sua «società fondata sulla sovranità popolare», nella quale l'intero finisce per possedere una sovranità senza limiti sui suoi membri; dall'altra teorizza lodevolmente l'esistenza di «una parte dell'esistenza umana che di necessità resta individuale e indipendente, di diritto fuori da ogni competenza sociale (*de droit hors de toute compétence sociale*)». Nulla da obiettare, all'apparenza. Salvo che poi, più avanti nella stessa opera, quando si parla di diritti politici, l'autore rivela delle clausole che non riconoscono a tutti la pienezza di quella sfera individuale con tanto *pathos* precedentemente delineata. Ecco allora che possiamo leggere che «nelle nostre società attuali la nascita in un paese e l'età matura non sono condizioni sufficienti a poter conferire agli uomini i diritti politici». Coloro i quali l'indigenza (*l'indigence*) mantiene in una condizione di eterna dipendenza (*éternelle dépendance*) e che li condanna a lavori giornalieri (*travaux journaliers*) non sono più illuminati dei bambini negli affari pubblici, né più interessati degli stranieri alla prosperità nazionale. Per cui, per il fatto che solo «i proprietari sono padroni della propria esistenza, perché possono rifiutarsi di lavorare (*refuser le travail*), soltanto colui che possiede la rendita necessaria per esistere indipendentemente da ogni volontà altra, può dunque esercitare i diritti politici»¹⁸. Solo alcuni singoli particolari, quelli che non dipendono da un lavoro e da un

¹⁸ Constant (1957), pp. 1105, 1146 e 1149.

datore di lavoro, solo i proprietari, per di più forniti di una congrua rendita (*revenu*), possono esercitare a pieno titolo quella «individualità» che sembrava appartenere ad ogni uomo in quanto individuo.

Chi ci sembra abbia tentato di universalizzare l'idea di uomo, quantomeno a livello concettuale e con tutti i limiti del periodo in cui si trovava a scrivere, è un contemporaneo di Constant, quello Hegel per il quale «appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale*, ove tutti sono identici. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.»¹⁹.

Ma con ciò non siamo soltanto di fronte alla dicotomia «universale-particolare» di cui abbiamo detto, bensì entriamo direttamente all'interno di una contrapposizione categoriale ulteriore: quella tra «astratto e concreto».

Proprio la categoria di universalità, gli stessi valori universali propugnati dalla rivoluzione francese (*égalité, liberté, fraternité*), «la tendenza verso l'idea della naturale uguaglianza delle condizioni (*l'idée de l'égalité naturelle des conditions*)», venivano messe da Tocqueville, uno dei più rigorosi critici del '89 francese, nel conto di quei *philosophes* che finivano col

¹⁹ Hegel (1821), § 209 A, i corsivi sono di Hegel. In questa interpretazione seguiamo Losurdo (2001), cap. 2, il quale ritiene sia da attribuire a Hegel e Marx l'idea universale di uomo, contrapposta all'individualismo liberale contrassegnato da palesi «clausole di esclusione».

prediligere «teorie generali e astratte (*théories générales et abstraites*) in materia di governo»²⁰. E dire che lo stesso Tocqueville, poche righe prima, aveva ammesso che nella Francia prerivoluzionaria si assisteva a privilegi sempre più ridicoli e gravosi quanto ingiustificati. Eppure le idee dei *philosophes* sono astratte, di concreto ci sono soltanto gli individui. Ma questa concezione dell'individuo, scollegata dal contesto storico reale e soprattutto dal contesto degli altri individui della società (rispetto ai quali, se nobili, per esempio, alcuni uomini risultavano soggiogati fin dalla nascita), è quanto di più astratto invece per Hegel, per il quale «quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone, tanto poco lo stato è una persona reale senza rapporto con gli altri stati»²¹. Una recente interprete di Hegel spiega questa concezione hegeliana dell'astrattezza dell'individuo preso per sé, separato dagli altri, facendo riferimento a quanto di più liberale esista, la facoltà di contrattare e la proprietà²²: «L'individuo è veramente una persona solo attraverso la mediazione di un'altra volontà. L'individuo ha la proprietà di una cosa non per la sola relazione della sua volontà con la cosa stessa. L'individuo è una persona reale che acquista soltanto in virtù di una volontà comune (*volonté commune*) a quella di un altro individuo, con il quale si trova a contrattare»²³.

²⁰ Tocqueville (1951), tome II, vol. I, p. 195.

²¹ Hegel (1821), § 331 A.

²² Procedimento ispirato dallo stesso filosofo tedesco, cfr. *ibidem*, § 71.

²³ Mercier-Josa (1999), p. 180.

Anche un notevole interprete americano del pensiero di Marx (nelle sue connessioni con la speculazione hegeliana), mette in rilievo come uno dei maggiori punti fermi dell'elaborazione dei due pensatori tedeschi consista proprio nell'aver marcato «l'interdipendenza degli esseri umani», per cui la società in quanto intero (*olon*) risulta reale tanto quanto ognuno dei suoi membri, cosicché sebbene essa non possa esistere indipendentemente dagli individui che la costituiscono, ciononostante non può essere ridotta ad essi: «Essa (la società) è un ordine da cui gli individui sorgono ed acquistano la loro vera individualità»²⁴.

L'interdipendenza degli esseri umani, ancora una volta, vuole essere una proposta quanto mai concreta, in contrapposizione all'astrattezza dell'individualismo teorizzato dai liberali. Una categoria, quella dell'individualismo (soprattutto nella sua accezione «intraprendente»), che mal si addice, per esempio, alla realtà delle classi lavoratrici dell'800, massificate e omologate nell'ambito di un lavoro meccanico e fortemente dipendente.

Questo perché il pensiero di Marx, ben lungi dal volere essere soltanto una teoria, rappresenta anzitutto una «filosofia dell'azione sociale», l'espressione «teorica autocosciente dell'attività pratica della classe operaia impegnata in una lotta costante volta al miglioramento delle proprie condizioni di vita»²⁵.

Del resto, e a prescindere dal giudizio di valore, è una caratteristica precipua quella del marxismo, che

²⁴ Hook (1936), p. 71.

²⁵ Hook (1933), pp. 9 e 222-3.

lo distingue a monte dal liberalismo, di consistere in una teoria economica basata sulla soddisfazione dei bisogni (dell'intera collettività) e non sulla ricerca del profitto (inteso in senso prettamente individuale)²⁶.

Come anche è un dato indubitabile quello per cui l'analisi marxiana, prima ancora di consistere in un'opposizione all'individualismo sfrenato della teoria economica classica, ne è figlia e ne trae spunto per una critica serrata della stessa. Come non ricordare quelle pagine in cui Marx, analizzando la teoria di Ricardo, scevra da abbellimenti e ipocrisie sul capitalismo come fonte di benessere per tutti, riscontrava come in realtà, nell'ambito dell'economia di mercato senza freni del tempo in cui il filosofo di Treviri si trovava a vivere, «il più elevato sviluppo dell'individualità non si acquista che attraverso un processo in cui gli individui restano sacrificati». Per questo Ricardo, nella sua esemplare e onesta configurazione del capitalismo, non è affatto brutale o volgare, perché quel sistema di produzione, almeno per quelle che erano le condizioni del lavoro in quel tempo, esigeva che «i proletari non fossero che macchine o bestie da soma²⁷».

Insomma, aveva un bel da fare il capitalismo, secondo Marx, a caratterizzarsi come il promotore del benessere individuale, quando in realtà era proprio grazie al suo modo di produzione che la «specie uomo» avanzava sì, ma a spese appunto della maggior parte degli individui, ridotti a semplici strumen-

²⁶ Mandel (1962), vol. II, p. 278.

²⁷ Marx (1905-10), vol. II, pp. 282 e 284 (nelle espressioni più crude, Marx cita lo stesso Ricardo).

ti di lavoro (inutile rimarcare in questa sede quali fossero le condizioni dei lavoratori salariati al tempo di Marx, prima della comparsa di alcuna forma di legislazione sociale).

4. PICCOLA E GRANDE SOCIETÀ

I limiti della categoria dell'individualismo vengono fuori anche se analizziamo le riflessioni dei grandi liberali sulle differenze sessuali e sulla fattiva condizione della donna (esemplare il fatto che essa non abbia avuto il diritto al voto almeno per tutto il XIX secolo). Particolarmente interessante è il caso di un autore certo non marginale, quell'Alexis de Tocqueville che studiò la democrazia in America e che unanimemente viene ritenuto uno dei padri della libertà moderna. Eppure questi, dopo essersela presa con coloro che, in Europa, confondendo i diversi attributi dei sessi, pretendono di fare dell'uomo e della donna esseri non solo uguali, ma addirittura simili, in quella che è una significativa similitudine esalta gli americani che hanno applicato ai due sessi il «grande principio di economia politica che oggi domina l'industria»: hanno cioè accuratamente diviso le funzioni dell'uomo e della donna, affinché il lavoro sociale fosse condotto meglio. Tocqueville ricorda come non vi siano americane che dirigono gli affari esteriori della famiglia o che conducano un negozio, o che si occupino di questioni politiche, ma non ve ne sono neppure che siano obbligate ai lavori duri e faticosi dell'agricoltura o che comunque richiedano la forza fisica

propria dell'uomo. Gli americani, continua l'autore francese nella sua apologia, non hanno mai immaginato che la conseguenza dei principi democratici comportasse il rovesciamento della potestà maritale e l'introduzione nelle famiglie della «confusione delle autorità». Essi hanno pensato che ogni associazione, per essere efficace, debba avere un capo, e che nell'associazione familiare il capo naturale (*le chef naturel*) sia l'uomo. Quindi non negano a questi il diritto di dirigere la sua compagna; essi credono che nella piccola società del marito e della moglie (*dans la petite société du mari et de la femme*), come nella grande società politica, l'oggetto della democrazia sia quello di regolare e legittimare i poteri necessari e non di distruggerli tutti²⁸.

Chiaro il riferimento alla Rivoluzione francese, colpevole di aver distrutto i poteri tradizionali e di aver operato uno stravolgimento totale dell'ordine costituito. D'altronde lo stesso autore francese, prima ancora di criticare il Terrore o l'abuso della ghigliottina nelle fasi finali della Rivoluzione, si lamentava che con essa (e con le sue assemblee popolari), il potere sociale non derivava più direttamente da Dio, non si riallacciava più alla tradizione, ma che fosse impersonale. Lo scrittore arrivava ad usare toni accorati: «Non si chiama più “il Re”, ma “lo Stato”. Non è più l'eredità di una famiglia, ma il prodotto e il rappresentante di tutti [...]. Tale forma di tirannia, chia-

²⁸ Tocqueville (1951), tome I, vol. II, pp. 219-220. Sul fatto che nell'ambito coniugale il governo spettasse all'uomo in quanto più abile e più forte, la pensava allo stesso modo anche Locke, (1679-89), II, § 82.

mata «dispotismo democratico», comporta che «non vi sono più gerarchie nella società, non più classi distinte, non più ranghi stabiliti, ma un popolo composto di individui quasi simili e interamente uguali (*individus presque semblables et entièrement égaux*) [...] questa massa confusa è riconosciuta per solo e legittimo sovrano»²⁹.

Insomma, il discorso complessivo dell'autore appare ora chiaro: come nella piccola società del marito e della moglie, così nella grande società dei nobili e dei plebei, dell'aristocrazia e del popolo (o dei proprietari e dei lavoratori, per tornare a Constant), vi è una sorta di gerarchia naturale che stabilisce a priori chi deve comandare e chi deve essere sottoposto, in base a delle differenze anch'esse naturali che qualificano la donna e le classi popolari come naturalmente subordinate all'uomo e all'aristocrazia (o ai proprietari). La grande colpa della Rivoluzione francese, ma anche dei moti del 1848 e in genere del movimento democratico-socialista, è quella di aver messo fortemente in discussione questo ordine sociale basato su privilegi di nascita, di casta, di censo e di sesso.

Ma finiamo di esaminare il ragionamento di Tocqueville sulla condizione delle donne americane. Queste, ben lungi dal considerare un'usurpazione l'autorità del marito, si fanno quasi un vanto del volontario abbandono della loro volontà e mettono la loro grandezza nel piegarsi al giogo (*se plier au joug*) e a non sottrarvisi. In compenso, dice Tocqueville, gli americani mostrano una piena fiducia nella ragione

²⁹ Tocqueville (1951), tome II, vol. I, p. 213.

della loro compagna e un grande rispetto per la loro libertà. Ciò, all'atto pratico, si traduce nel fatto che gli americani considerano peccaminoso anche l'adulterio dell'uomo e, questo è un vero e proprio sigillo, che puniscono con la morte lo stupro (*peunissent de mort la viol*). Insomma, ammette Tocqueville, è vero che gli americani hanno lasciato sussistere nella società «l'inferiorità della donna», è vero che essa non esce mai dalla sfera domestica, eppure in nessun posto come da loro la donna è stata elevata nel mondo intellettuale e morale al livello dell'uomo. Tanto che l'autore francese conclude affermando che, giunto quasi alla fine del suo grande studio sull'America, se gli si chiedesse a cosa attribuirebbe la prosperità e la forza crescente del popolo americano, lui risponderebbe che tutto ciò lo si deve «alla superiorità delle sue donne» (*la supériorité de ses femmes*)³⁰.

5. PAURA DELLE MASSE E DEL GOVERNO RAPPRESENTATIVO

Con la seconda metà del 1800 (c'era stato il '48, il socialismo trovava sempre più un'organizzazione coesa e internazionale, le lotte operaie e per l'estensione del suffragio si facevano sempre più soventi) il liberalismo aveva dovuto, per forza di cose, modificarsi al suo interno, abbandonare le proposizioni classiche di cui abbiamo detto e spostare su un terreno categoriale nuovo le proprie istanze.

³⁰ *Ibidem* (1951), tome I, vol. II, pp. 220-2.

Tipico è il caso del filosofo inglese John Stuart Mill, per molti versi un liberale democratico, non alieno a sconfinamenti sul terreno del socialismo (soprattutto nei suoi scritti di economia politica), autore di un celebre trattato a favore dell'emancipazione delle donne. Questi scrive un famoso saggio di impianto teorico, nel 1859 (*Sulla libertà*), in cui si concentra su due aspetti fondamentali: 1) la difesa della libertà dell'individuo colto e geniale rispetto alla grande maggioranza delle persone; grande maggioranza che rischia di esercitare un potere dittatoriale nell'ambito di una società sempre più esposta ai rischi di massificazione e omologazione (*assimilation*)³¹; 2) difesa della libertà individuale (di intrapresa economica, ma non solo) rispetto al potere di interferenza del governo; governo che, con le evoluzioni storiche cui si stava assistendo, rischiava sempre più di essere il rappresentante della grande maggioranza delle classi sociali più povere, meno preparate intellettualmente, e meno capaci di distinguersi nell'ambito della società.

Non a caso la preoccupazione di Mill era quella di porre dei limiti non tanto all'azione del governo in quanto tale, ma a quella del governo popolare (*popular government*): «La concezione per cui il popolo non aveva bisogno di limitare il proprio potere su se stesso poteva sembrare un assioma quando il governo popolare era una idea presente soltanto nei sogni, o di cui si era letto qualcosa rispetto alle epoche remote»³². Ma

³¹ Mill (1859), pp. 274-275.

³² *Ibidem*, p. 219.

a quei tempi il governo popolare non era più frutto di un vagheggiamento, bensì una realtà che rischiava sempre più di affermarsi come dominante. E Mill era spaventato dal fatto che la volontà del popolo significasse, in pratica, la volontà del più grande numero di persone (*the most numerous*), così che vi erano tutti i rischi di una tirannia della maggioranza (*tiranny of the majority*)³³.

Ma cosa c'era dietro a questo concetto per noi oggi così familiare e assodato (il governo democratico come espressione della maggioranza)? Perché tutto questo timore da parte del filosofo inglese?

La risposta la troviamo leggendo lo stesso Mill, in un'opera di due anni successiva (*Considerazioni sul governo rappresentativo*, 1861) che contiene i precetti pratici e consequenziali rispetto a quanto teorizzato in *Sulla libertà*: «I pericoli inerenti a una democrazia rappresentativa sono di due tipi: quello di un basso livello intellettuale nel corpo rappresentativo e dell'opinione pubblica che esercita il controllo su di esso; e il pericolo di una legislazione di classe (*class legislation*) da parte della maggioranza numerica composta da una sola classe»³⁴.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Mill (1972), p. 256. Quest'ultima concezione era già stata espressa dall'autore liberale per antonomasia che si è occupato di leggi. Stiamo parlando di quel Montesquieu che, dopo aver ribadito che in uno stato ci sono persone che si distinguono per nascita, ricchezza e onori, mette in guardia dicendo che qualora queste persone venissero « confuse con il popolo » e non avessero che « un voto alla pari degli altri », « la libertà comune sarebbe la loro schiavitù », ed esse non avrebbero alcun interesse a difen-

Il timore di Mill è chiaro: la nascente classe proletaria, che costituiva la netta maggioranza all'interno dei paesi industrialmente avanzati, incuteva paura. L'estensione del diritto di voto anche ai ceti meno abbienti avrebbe portato con sé l'inevitabile conseguenza di un governo che fosse espressione proprio di quei ceti, che ne difendesse gli interessi³⁵. Ma il filosofo inglese ha pronta la soluzione, che consiste ancora una volta in tutta una serie di clausole di esclusione: innanzitutto è necessario che l'insegnamento aperto a tutti debba precedere il suffragio universale³⁶; poi hanno il diritto di eleggere l'assemblea soltanto quei cittadini che pagano le tasse perché se sulle questioni di denaro potesse decidere chi non le paga, vi sarebbe un dispendio del denaro altrui³⁷. Malgrado ciò, c'è ancora un punto in discussione: non è detto che il voto di ciascuno debba valere quanto quello degli altri. La persona dotata di qualità superiori ha diritto a un voto che pesi di più. Una cosa è l'esclusione completa dal voto, altra cosa è la concessione di una voce in capitolo più potente

derla poiché la maggior parte delle deliberazioni sarebbe contro di loro, Montesquieu (1748), XI, 6. Non è irrilevante notare come questo fosse il capitolo in cui l'autore francese analizzava la costituzione inglese...

³⁵ Di formazione delle classi lavoratrici tra gli anni 1870-1914 come gruppi sociali coscienti e organizzati, oltre che di una rilevante comparsa, per la prima volta, di parlamentari socialisti in buon numero nei parlamenti di vari paesi europei riferisce Hobsbawm (1987), p. 152.

³⁶ Mill (1972), p. 280.

³⁷ *Ibidem*, p. 281.

(*more potential voice*) ai soggetti con maggiori capacità per la conduzione degli interessi comuni. Mill si affretta a precisare che non sta stabilendo un nesso tra ricchezza e influenza, che si sta soltanto riferendo alla superiorità intellettuale (*individual mental superiority*), però riconosce anche che un criterio del genere non è sempre facilmente individuabile e, quindi, in assenza di esso, la natura dell'occupazione svolta dalla persona costituisce un test (*the nature of person's occupation is some test*), tenendo conto che un datore di lavoro è più intelligente di un semplice operaio, un capo-officina è più intelligente di un operaio comune e via dicendo³⁸.

Ora, sarebbe sin troppo facile notare come, al tempo del filosofo inglese, le possibilità di acquisire una cultura adeguata erano pressoché appannaggio delle classi più elevate, mentre istituire un criterio così rigido come quello per cui l'intelligenza dell'individuo doveva essere stabilita dalla posizione sociale ricoperta, equivaleva a far rientrare dalla finestra ciò che si era dichiarato di cacciare dalla porta: il classismo.

C'è da dire, ma è una notazione a margine, che la teoria di Mill è più coerente di quella dei liberali che lo hanno preceduto. Egli, ben lungi dal teorizzare una libertà individuale in senso assoluto, salvo poi contraddirla con le clausole di esclusione che abbiamo analizzato, delinea una libertà dell'individuo intellettualmente più dotato (e che ottiene più successo nella società), conferendo in maniera consequenziale i diritti politici più pesanti a questi stessi

³⁸ *Ibidem*, pp. 283-5.

individui migliori (Mill proponeva apertamente il voto plurale, per cui l'opzione di alcuni individui migliori doveva valere più voti, doveva essere numericamente più pesante – il numero era un'ossessione del filosofo inglese – di quella degli individui meno preparati).

Al tempo stesso, ma questa è una notazione meno marginale, non possiamo non notare come il liberalismo di Mill sia l'espressione di una profonda modificazione all'interno della stessa teoria liberale. Infatti il filosofo inglese tiene a ribadire che ogni esclusione del diritto di voto (ed egli prevede come abbiamo visto una lunga serie di esclusioni), è per lui giustificabile soltanto in vista del bene e della salvezza dell'intera collettività (*the safety of the whole*)³⁹. Insomma, Mill esclude intere categorie di persone (la grande maggioranza della società del tempo, a conti fatti) dal godimento dei diritti politici in vista del bene dell'intero, quello stesso intero (*olon*) che abbiamo visto essere alla base delle teorizzazioni della tradizione giacobina e socialista, e per cui essa veniva biasimata e osteggiata.

6. L'UOMO CONTRO LO STATO

Meno ambiguo e più diretto è il sociologo Herbert Spencer che, alla fine del 1800, scrive un'opera che possiamo a tutto tondo considerare emblematica di una nuova antinomia categoriale del

³⁹ *Ibidem*, p. 283.

liberalismo: *L'uomo contro lo stato* (1884). Dove per stato non si intende il potere centrale in quanto tale, ma ogni governo che, partendo dal falso assunto che ogni «sofferenza sociale» sia rimuovibile, voglia estendere il suo potere di intervento politico a tutte quelle questioni in cui si intravede un'ingiustizia⁴⁰.

Insomma il sociologo inglese, analizzando la società del suo tempo, non poteva non riscontrare, e non criticare, l'accrescersi dell'interferenza statale congiunta all'idea che sia dovere dello stato combattere i mali e assicurare i benefici a tutta la società. Tali idee, portate avanti da uomini di partito, da filantropi e dalla stampa che dava spazio a queste opinioni popolari, contribuivano a incrementare l'organizzazione amministrativa e corporativa a detrimento dell'azione individuale. Spencer, qualificando come cambiamenti socialistici (*socialistic changes*) quelli introdotti dalla legislazione sociale definita dai parlamenti un po' di tutta Europa nell'ultimo ventennio del 1800, riteneva di vedere all'orizzonte una schiavitù imminente (*coming slavery*)⁴¹. Spencer è un autore paradigmatico per comprendere i bersagli della ideologia liberista di fine '800: oltre agli uomini di partito, al giornalismo (in quanto veicolo di idee socialistiche, ma più ancora di cultura politica, presso il popolo), sul banco degli imputati finivano i sindacati, quelle *trade unions* colpevoli di esercitare una «tiranìa dell'organizzazione» rispetto alle questioni dei rapporti tra lavoratori e datori di lavoro, Bismarck

⁴⁰ Spencer (1892), pp. 297 e 308.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 314-5.

(primo tra i grandi capi di governo ad approntare una notevole legislazione sociale sulla scia del timore per i consensi crescenti del partito socialista), i legislatori stessi (il cui peccato era quello di legiferare su questioni che dovevano rimanere regolate dalla libera concorrenza) e, infine, ma non certo meno importanti, i parlamenti: «La grande superstizione politica del passato consisteva nel diritto divino dei re. Quella presente consiste nel diritto divino dei parlamenti»⁴². Azione legislativa dei parlamenti che confliggeva, per Spencer, con il processo di «selezione naturale» (siamo appieno dentro alla speculazione poi definita socialdarwinista), in base al quale la società progrediva grazie alla sopravvivenza dei più adatti, e che poneva le basi per una dannosa sopravvivenza degli inadatti (*the survival of unfittest*)⁴³.

L'opera di Spencer, un vero e proprio manifesto del liberalismo liberistico, si stagliava in un periodo in cui la fede nell'individualismo sfrenato e nel *laissez faire* incominciava a declinare, in cui le grandi masse di salariati degli imponenti centri urbani non potevano certo accontentarsi delle vedute individualistiche tipiche della borghesia nella sua fase creativa. Significativa la sintesi di Lichtheim: «Da un punto di vista politico, il liberalismo europeo raggiunge il suo apice nel decennio 1870-80. In seguito si verificò gradualmente quello che i liberali più coerenti consideravano un regresso verso l'età del mercantilismo, cioè la politica del protezionismo e degli interventi statali.

⁴² *Ibidem*, p. 362.

⁴³ *Ibidem*, p. 358.

Gli interventi statali venivano chiesti dai socialisti in nome del movimento operaio che andava assumendo una crescente consistenza, dai nazionalisti a sostegno delle loro rivendicazioni, e dalle associazioni industriali e finanziarie, che ormai consideravano il governo come loro strumento d'elezione. Tutti quanti contribuivano a spingere l'intervento dello Stato oltre il punto considerato accettabile dalla dottrina liberale classica, che assegnava alle autorità pubbliche una funzione regolatrice soltanto nei confronti di quelle attività che esorbitavano chiaramente dalle capacità dei privati»⁴⁴.

Le nuove politiche sociali caratterizzate da un profondo intervento della legislazione statale, molto spesso portate avanti proprio dai governi conservatori, caratterizzavano un po' tutto il panorama occidentale.

A tal proposito uno storico dell'Inghilterra a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, registra il fatto che, in Germania, Bismarck aveva mostrato come una via per resuscitare il pensiero conservatore fosse quella di adottare un'azione di riforme sociali finanziate attraverso la politica fiscale. Altri paesi europei seguirono l'esempio del Cancelliere tedesco, per contrastare il dominio inglese in materia di esportazione di prodotti ma anche per dare forza alle grandi industrie che stavano nascendo nei singoli stati. In forza di queste politiche governative di protezione si svilupparono le grandi industrie europee, ma anche gli Stati Uniti, nel 1890, adottarono un rigoroso sistema

⁴⁴ Lichtheim (1972), pp. 37-9.

protezionistico (*MacKinley tariff*). La tendenza era ormai generalizzata, tanto che nel 1892 il leader conservatore inglese Lord Salisbury arrivava a giustificare il metodo delle tariffe doganali e, più in generale, lo slogan dei conservatori si era modificato non poco: non più «*free trade*», ma «*fair trade*», sebbene ufficialmente si continuasse a proclamare il mercato libero come un ideale ancora attuale⁴⁵.

A tale panorama non fa eccezione la Francia, sfuggita alla crisi mondiale che aveva caratterizzato l'Inghilterra e l'America a partire dal 1873 grazie alle barriere doganali con le quali l'aveva astutamente cinta il Thiers⁴⁶.

La ricostruzione storica del venir meno dell'*appeal* del *laissez faire* non cambia se ci spostiamo dalle parti di un autore fortemente liberista come Milton Friedman, anche se certamente muta notevolmente il giudizio. Questi, infatti, trattando della «comparsa del moderno *welfare state*», riconosce a Bismarck la primazia rispetto alle politiche di benessere sociale divenute poi popolari nelle società del Novecento, nota anche come esse siano nate dalla sottile volontà del cancelliere di «minare l'*appeal* degli emergenti socialdemocratici» e, alla domanda se non sia paradossale che un governo aristocratico e di destra metta in essere misure

⁴⁵ Thomson (1950), p. 194. Sempre lo storico inglese ci informa come nella medesima Inghilterra dei primissimi anni del Novecento «il potere delle *Trade Unions*, l'istituzione di un'assicurazione nazionale sulla salute e di altri servizi, insieme all'aumento delle tasse sul reddito e sulle successioni, contribuirono a distribuire la ricchezza in maniera più eguale», *ibidem*, p. 196.

⁴⁶ Miquel (1976), p. 426.

apertamente di sinistra, risponde che non vi è alcun paradosso, perché i fautori dell'aristocrazia e del socialismo «condividono la fede nel governo centralizzato (*share the faith in centralized rule*) e nel ruolo del comando piuttosto che della cooperazione volontaria», divergendo soltanto rispetto al fatto che per i primi deve comandare chi vi è destinato dalla nascita e per i secondi coloro che sono scelti in base al merito⁴⁷. Entrambe le dottrine politiche proclamano, senza dubbio sinceramente secondo Friedman, il benessere della collettività (*general public*), entrambe affermano di conoscere qual è il «pubblico interesse» ed entrambe, professando una «filosofia paternalistica», una volta ottenuto il potere promuovono soltanto l'interesse della propria classe di appartenenza in nome del «benessere generalizzato»⁴⁸.

Ma non è certo il giudizio storico (negativo) del liberista americano a consentirgli di modificare la storia e ascrivere alle sole correnti di destra e di sinistra le riforme sociali che stavano prendendo piede anche nella liberale Inghilterra, con riforme quali l'*Old Age Pension Act* del 1908 o il *National Insurance Act* del 1911 che segnavano la nuova importanza che la legislazione statale assumeva anche nella patria del liberalismo.

Se teniamo presente questo contesto storico, possiamo comprendere meglio quale altra valenza assumano le riflessioni di un seguace inglese di Hegel, il quale solo tre anni prima di Spencer (siamo nel 1881),

⁴⁷ Friedman M. & R. (1980), pp. 97-8.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 98.

notava quanto segue: «Abbandonata a se stessa o all'azione di una benevolenza casuale, una popolazione in condizioni degradanti si perpetua e si estende. Leggete uno qualsiasi dei rapporti autorizzati, presentati a commissioni reali o parlamentari, sulle condizioni degli operai, specialmente delle donne e dei bambini, come erano nelle nostre grandi industrie prima che la legge fosse chiamata ad occuparsi di loro, e prima che si interferisse a loro riguardo nella libertà di contratto, e chiedetevi quali possibilità avesse una generazione nata e cresciuta in tali condizioni, di sottrarsi mai ad esse»⁴⁹.

7. GLI ESITI DELLA STORIA

La diversità delle istanze, e delle categorie politiche di riferimento, portate avanti dalle due tradizioni politiche qui esaminate dovrebbe ormai essere stata affrontata nelle sue componenti principali. Le dicotomie saltano agli occhi, così come evidenti sono i capisaldi che il liberalismo ha dovuto abbandonare sull'onda di rivolgimenti storici ed economico-sociali di enorme portata. Le due guerre mondiali, interval-

⁴⁹ T. H. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1881), in *Works*, London 1888, vol. III, pp. 370-6, in specie le pp. 375-6; la citazione l'abbiamo tratta da Bedeschi (1992), pp. 248-9. Una tale teorizzazione di quella che oggi si chiamerebbe «libertà positiva», ossia di un intervento diretto dello Stato (universalità) a favore del singolo individuo (particolarità), da non lasciare in balia dell'«accidentalità esterna», era già chiaramente presente in Hegel (1989), pp. 306-7.

late dalla grande crisi economica del 1929, con la disoccupazione di massa e la fine del mercato autoregolantesi, segnano anzitutto la crisi del modello liberale classico, che sarebbe uscito da quel periodo così trasformato da essere quasi irriconoscibile. È importante rilevare come non si tratta soltanto di una trasformazione dovuta a cause esogene (le guerre, l'estensione del suffragio con la relativa influenza dei partiti socialisti, la legislazione sociale e lo sviluppo dei diritti di cittadinanza), ma anche endogene al liberal-liberismo stesso. Il sempre più compiuto dominio dell'industria da parte di un ristretto numero di società per azioni, che ha mutato il carattere della sfera economica fino a produrre processi di accentramento e di concentrazione e l'iniziale mediazione istituzionale del potere politico nella società capitalistica, che poi è sfociato in una vera e propria «programmazione» del mercato da parte dello stato, hanno portato più autori a parlare di «post-capitalismo» e a chiedersi addirittura se quella uscita dalla grande crisi potesse essere ancora definita una società capitalistica⁵⁰.

Il mondo stava cambiando con una velocità impressionante, mentre la portata stessa dei rivolgimenti rendeva anacronistiche le istanze del liberalismo classico. La recessione economica cominciata in America col crollo di Wall Street verso la fine del 1928, con il conseguente dirottamento dei fondi dal prestito estero alla speculazione interna, ciò unito alla richiesta da parte delle banche statunitensi del rim-

⁵⁰ Ci stiamo limitando a citare il caso di A. Giddens, cfr. Giddens (1973), IX-1, ma la lista potrebbe essere ampliata.

borso dei crediti europei, incrementarono oltremodo la crisi dei paesi europei, già flagellati dalla disoccupazione di massa e dalle sempre più frequenti proteste sociali. Cosicché «un paese dopo l'altro fu costretto a proteggere la propria moneta mediante il ricorso alla svalutazione o al controllo valutario. La sospensione della convertibilità in oro della sterlina inglese nel settembre del 1931 portò alla definitiva distruzione dell'unica rete di transazioni commerciali e finanziarie mondiali su cui erano basate le fortune della City di Londra». Il protezionismo imperversò, mentre il capitalismo si chiuse negli iglù delle sue economie di statizzazione. Si trattò di una vera e propria rivoluzione mondiale, le cui caratteristiche principali erano la scomparsa della *haute finance* dalla politica mondiale, il crollo della Società delle Nazioni a vantaggio degli imperi autarchici (e degli stati-nazione), l'ascesa del nazismo in Germania, i piani quinquennali in Unione Sovietica e il lancio del *New Deal* statunitense⁵¹.

Che non si era di fronte a cambiamenti di poco conto è confermato anche da quanto dichiarava nel 1946 ai suoi concittadini un autorevole statista americano di rigorosa fede capitalista: «Nel nostro paese la gente non teme più parole come “pianificazione” [...] la gente ha accettato il fatto che il governo debba pianificare così come in questo paese ogni cittadino pianifica il proprio futuro»⁵².

Né si trattava di cambiamenti cui di fatto ci si potesse opporre, poiché gli esiti della storia erano chia-

⁵¹ Per tutto ciò cfr. Arrighi (1994), pp. 358-9.

⁵² Cit. in Maier (1987), p. 129.

ri e vano sarebbe stato tentare di evaderli. È lo stesso Keynes a scrivere nella sua opera principale, agli inizi degli anni Trenta, che «la teoria classica» (quella dell'individualismo sfrenato, del *laissez faire*, del non intervento dello stato nelle questioni economiche) rappresentava «il modo nel quale vorremmo che la nostra economia si comportasse, ma supporre che di fatto essa si comporti così, significa ritenere inesistenti le grandi difficoltà cui ci troviamo di fronte»⁵³. L'autorevole teorico del *New Deal*, che elaborava le sue teorie sull'onda della grande depressione degli anni '30, arrivava così a concludere che «l'intervento dello stato per promuovere e finanziare nuovi investimenti» costituiva l'unica «via d'uscita da una depressione prolungata e forse interminabile»⁵⁴.

Proprio gli esiti della storia hanno condotto un grande studioso della materia a concludere che, dopo il 1945, pressoché tutti i paesi dell'Occidente respinsero nelle intenzioni e nei fatti l'economia di mercato, aderendo ai principi della direzione pubblica e della pianificazione statale e nella ferma convinzione che solo l'intervento dello stato nell'economia potesse impedire un ritorno alle catastrofi economiche av-

⁵³ Keynes (1936), p. 34.

⁵⁴ Keynes (1971-89), vol. XXI, pp. 59-60. Al contrario di quanto certi autori hanno affermato, l'adesione di Keynes ad alcune pratiche vagamente socialistiche non era ideologica, bensì dettata dalla constatazione scientifica della realtà socio-economica che il grande economista si trovava ad analizzare. Lui stesso ricorda come per molti anni avesse convintamente sostenuto le teorie del liberismo classico e come le avesse dovute abbandonare sulla scorta della necessità imposta dagli eventi, cfr. Keynes (1936), p. VI.

venute tra le due guerre mondiali (che avevano condotto le masse esasperate ad aderire ai progetti palinogenetici del nazismo e del fascismo)⁵⁵: «Il capitalismo post-bellico era innegabilmente [...] una sorta di matrimonio fra il liberalismo economico e la democrazia sociale [...] con aspetti non secondari presi a prestito dalla politica economica dell'Urss, che per prima aveva praticato la pianificazione economica». Ciò malgrado le fervida opposizione da parte dei teologi del libero mercato (su tutti il von Hayek di *The Road to Serfdom*, del 1944), i quali ritenevano che questa grande trasformazione dell'economia (e della politica) dell'Occidente avrebbe condotto direttamente a una nuova servitù della gleba. «Essi – ricorda Hobsbawm – si erano schierati per l'intoccabile purezza del mercato anche durante la Grande Crisi. Continuarono poi a condannare le politiche che fecero aurea l'Età dell'oro, quando il mondo divenne più ricco e il capitalismo (insieme col liberalismo politico) rifiorirono grazie alla mescolanza di mercato e di stato nell'economia. Ma fra gli anni '40 e gli anni '70 nessuno prestò orecchio a questi vecchi credenti»⁵⁶.

La ricostruzione di Hobsbawm, uno storico dichiaratamente di sinistra, può non soddisfare appieno il nostro tentativo di obiettività. Ma le considerazioni non divergono molto se ci spostiamo dalle parti di un grande sociologo come Schumpeter, non certo rubricabile tra le file del pensiero di sinistra. Questi, infatti, nel capitolo finale del suo capolavoro, dappri-

⁵⁵ Hobsbawm (1994), p. 212.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 318-9.

ma parla di quello capitalistico come di un ordine che «tende a distruggere se stesso» e di cui il centralismo socialista sembra essere un erede verosimile, quindi fornisce un elenco preciso di misure che caratterizzano il moderno «processo di disintegrazione della società capitalistica» e che vengono date per assodate e accettate dalla totalità (qui l'autore esagera) degli economisti che si dichiarano ostili al socialismo, ma che indubbiamente sono collocabili sotto la pratica dell'«ingegneria economica»: 1) le varie politiche di stabilizzazione volte a prevenire recessioni o almeno depressioni (che significa una buona fetta di amministrazione pubblica rispetto agli affari economici); 2) la desiderabilità di una maggiore eguaglianza rispetto ai redditi cui è connesso il principio della tassazione redistributiva; 3) un ricco assortimento di misure regolative per ciò che concerne i prezzi; 4) controllo pubblico sul mercato del lavoro e del denaro; 5) l' indefinita estensione della sfera dei bisogni che l'intrapresa pubblica ha il compito di soddisfare e, in ultimo, naturalmente, ogni tipo di legislazione assistenziale (*security legislation*). Queste analisi portano Schumpeter a concludere che «abbiamo percorso un bel po' di strada, a dire il vero, dai principi del capitalismo del *laissez faire* e che, questo il fatto ulteriore, è oggi possibile sviluppare e regolare le istituzioni capitalistiche al fine di condizionare il lavoro dell'impresa privata in una maniera che differisce solo di poco da una genuina pianificazione socialista (*genuinely socialist planning*)»⁵⁷.

⁵⁷ Schumpeter (1943), pp. 423-5.

Ciò fu vero al punto che un ritorno alle pratiche precedenti la I Guerra mondiale si rivelò impossibile anche laddove fu tentato, come nel caso dell'Inghilterra con l'insuccesso della sua politica aurea. La crisi del '29 e la II Guerra mondiale costituirono degli ulteriori «acceleratori», al punto che la politica di forte intervento statale venne fatta propria anche dagli Stati Uniti e persino la stessa classe economica e commerciale «accettò dei congegni regolamentativi che prevenissero il ripresentarsi di esperienze simili a quelle del 1929-32 e, in seguito, altri ancora che potessero prevenire una crisi post-bellica come quella del 1921».

Così come la stessa classe economica accettò di buon grado nuovi oneri fiscali (*fiscal burdens*), una mera frazione dei quali sarebbe stata insopportabile (*unbearable*) solo cinquant'anni prima (e come del resto apparve a tutti i maggiori economisti del tempo)⁵⁸.

Insomma, è un dato di fatto incontrovertibile: dalla grande crisi economica del 1929, dalla disoccupazione di massa, dalle proteste sociali sfociate nel fascismo e nel nazismo, il liberalismo non uscì certo facendo appello ai propri capisaldi classici, bensì attraverso il fordismo da una parte (che consisteva nel ridistribuire i progressi della produzione industriale sotto forma di un aumento dei salari, dato che il miglioramento del potere d'acquisto stimolava la produzione), e il keynesismo dall'altra (basato sull'intervento dello stato e sul deficit di bilancio come strumenti privilegiati della politica economica). In due

⁵⁸ *Ibidem*, p. 425.

parole, lo straordinario progresso successivo alla seconda guerra mondiale si fondò sul *Welfare State* e durò fino alla fine degli anni '70, quando questo modello entrò in crisi e ripresero forza le teorie liberiste (ispirate da von Hayek e Friedman e realizzate da Reagan e dalla Thatcher).

Le teorie (e pratiche) liberiste, fondate sul disimpegno dello stato e sul ripristino dei profitti delle imprese (grazie anzitutto alle politiche di abbassamento del costo del lavoro), però, passando attraverso politiche di austerità che riducono i consumi (perché investire, infatti, se le capacità di produzione superano di molto la domanda solvibile?), non tardarono a mostrare i loro limiti e a produrre una nuova recessione, a partire dal 1990, rispetto a cui ancora oggi non si scorge una credibile uscita⁵⁹.

Gli stessi Stati Uniti, che i liberisti portavano a modello di un mercato autoregolantesi che non aveva bisogno della protezione statale, si adeguarono all'interventismo europeo (la protezione del suolo e dei lavoratori, la sicurezza sociale per i lavoratori per mezzo del sindacalismo e della legislazione, la banca centrale), non appena si esaurì quel grande bacino di ricchezza che era costituito dalla frontiera aperta verso l'Ovest, che assicurò terra, lavoro e moneta in abbondanza e preservò gli Usa dalla necessità del *Welfare State* fino al 1929⁶⁰.

⁵⁹ Gauthier (1995), pp. 103-5.

⁶⁰ Cfr. Polanyi (1974), pp. 256-7. Un premio Nobel per l'economia dei giorni nostri si spinge addirittura oltre, affermando che anche nell'America dell'800 «il governo svolse un ruolo fon-

Non è casuale che nel 1980, il liberista americano Friedmann lamentasse il fatto che persino gli Stati Uniti, malgrado lì non si fosse adottata una politica economica centralizzata, si fossero diretti «negli ultimi cinquant'anni» verso un'espansione del ruolo del governo nell'economia, con limitazioni della libertà economica che minacciavano di porre fine al progresso economico degli ultimi due secoli⁶¹.

8. RIFIUTO E RIMOZIONE DELLA STORIA

Ma non soltanto di questioni economiche e di stato sociale si tratta. Se noi ripercorriamo la storia degli ultimi tre secoli, non possiamo omettere il fatto che la tradizione liberale ha convissuto, ed apertamente teorizzato il più delle volte, con tre grandi discriminazioni sociali: quella razziale (basti solo pensare agli orrori perpetrati contro gli indiani d'America, gli indigeni australiani, contro i neri e i popoli colonizzati dai paesi dell'Occidente liberale), quella sessuale (per cui le donne si sono viste negare fino a tutto il XIX secolo, e per i primi decenni del 1900, i più elementari diritti politici) e quella censitaria (per cui i diritti politici erano negati alle classi povere: basti ricordare il fatto che il voto plurale è stato completamente eliminato soltanto nel 1948, a fronte di una

damentale per forgiare l'evoluzione dell'economia», cfr. Stiglitz (2002), p. 18. Un ottimo studio su come lo stato abbia ovunque avuto un ruolo fondamentale nella nascita della società capitalista è quello del sociologo Hall (1985).

⁶¹ Friedman M. & R. (1980), p. 64.

faticosa e lenta affermazione del principio «una testa, un voto»).

Le grandi tappe della storia moderna e contemporanea che simboleggiano il graduale superamento delle tre discriminazioni, la Rivoluzione francese del 1789, il 1848 e la Rivoluzione bolscevica del 1917, appartengono sicuramente al campo della tradizione giacobino-socialista e delle istanze da essa propugnate, contro le quali i liberali hanno apertamente lottato⁶². Salvo poi, è il caso della legislazione sociale di Bismarck, ma anche del *New Deal* americano e del *Welfare State* affermatosi in tutti i paesi liberali, accettare e fare proprie molte delle istanze giacobino-socialiste sull'onda della paura per le rivolte sociali e per il consenso crescente ai partiti socialisti, generati dalle contraddizioni in seno al modello liberistico e dalle speranze mondiali suscitate dall'Ottobre sovietico⁶³. Il tutto, quindi, all'interno di una dialettica storica tra rivoluzioni dal basso (giacobine e socialiste) e

⁶² Per l'approfondimento di tali questioni, cfr. Losurdo (1993).

⁶³ In questo caso, ci pare fondamentale l'insegnamento di Gramsci, che analizzava lucidamente tali trasformazioni in senso «organizzativo» cogliendone il vantaggio anche da parte delle stesse forze politico-economiche liberali: «La tecnica politica moderna è completamente mutata dopo il '48, dopo l'espansione del parlamentarismo, del regime associativo sindacale e di partito, del formarsi di vaste burocrazie statali e "private" [...] e le trasformazioni avvenute nell'organizzazione della polizia in senso largo, cioè non solo del servizio statale destinato alla repressione della delinquenza, ma dell'insieme delle forze organizzate dallo Stato e dai privati per tutelare il dominio politico ed economico delle classi dirigenti», cfr. Gramsci (1977²), p. 1620.

rivoluzioni dall'alto (sancite dai governanti liberali), «concesse» al fine di impedire e disinnescare ulteriori rivoluzioni dal basso.

È un fatto paradossale, se si analizzano i due autori liberali più autorevoli del '900, che questi esiti della storia, per cui la tradizione giacobino-socialista ha influito eccome sulla formazione dell'Occidente odierno, vengano confermati da chi rifiuta apertamente tale tradizione, e i suoi risultati oggettivi, sul piano ideologico (Hayek), mente vengano rimossi nei loro aspetti più importanti da chi dichiara di accettare alcune istanze e riconoscere alcuni meriti della tradizione socialista (Popper).

Il caso del liberale austriaco von Hayek è emblematico. Da una parte egli legge in maniera antipodica a quella da noi proposta la storia degli ultimi due secoli, laddove per esempio afferma che «la lotta per l'uguaglianza formale, cioè contro tutte le discriminazioni fondate sull'origine sociale, la nazionalità, la razza, il credo religioso, il sesso ecc, ha costituito una delle più grandi caratteristiche della tradizione liberale»⁶⁴, salvo però dimenticare che lui per primo, nella sua opera-manifesto di una società libera (e quindi liberale), criticando il processo di democratizzazione dello stesso liberalismo, era andato contro la succitata affermazione apodittica, dichiarando che «non si può affermare che l'uguaglianza di fronte alla legge richieda, necessariamente, che tutti gli adulti abbiano diritto al voto [...]». Ragionevolmente si può anche obiettare che si servirebbero meglio gli ideali

⁶⁴Hayek (1978), p. 142.

della democrazia se, diciamo, tutti i pubblici funzionari o tutti i beneficiari della carità pubblica fossero esclusi dal voto»⁶⁵.

La contraddizione dello studioso austriaco è palese. Ma ancora più importante, nell'ambito del nostro discorso, è il fatto che Hayek riconosce apertamente il ruolo marcato che le istanze socialiste hanno avuto nel plasmare la società contemporanea, soltanto che le rifiuta apertamente e le ritiene un germe pericoloso per la salute delle società liberali. Egli scrive che «anche se il socialismo radicale (*hot socialism*) è probabilmente una cosa del passato, alcune delle sue concezioni sono penetrate in maniera così profonda all'interno del pensiero corrente da giustificare il compiacimento dei socialisti». Tanto che il pensatore austriaco arriva a dire che «il miscuglio di ideali che sotto il nome di *Welfare State* ha in larga parte rimpiazzato il socialismo come obiettivo dei riformatori, richiede un'analisi approfondita volta ad accertare se i suoi risultati non siano molto simili a quelli genera-

⁶⁵ Hayek (1960), p. 151. Ancora più significativo è il fatto che lo stesso autore, per chiarire maggiormente il senso delle sue affermazioni, riporti in nota quanto segue: «È utile ricordare che nel paese europeo in cui la democrazia è più antica e meglio riuscita, in Svizzera, le donne sono ancora escluse dal voto, e a quanto pare, con l'approvazione della maggioranza di esse. Sembra anche possibile che in una situazione primitiva, un suffragio limitato, per esempio, soltanto ai proprietari terrieri riesca a formare un Parlamento abbastanza indipendente dal governo da poterlo controllare in modo efficace», *ibidem*, p. 542. Per inciso, l'autore scrive queste cose nel 1960, all'interno di un'opera che si conclude con un'appendice in cui Hayek spiega perché non è un conservatore!

ti dal socialismo vero e proprio (*very similar to those of fullfledged socialism*)»⁶⁶.

La posizione di Hayek è chiara: egli rifiuta gli esiti della storia contemporanea, quelli per cui si è giunti ad una «progressiva estensione del controllo del governo sulla vita economica», ovvero a una progressiva democratizzazione del liberalismo economico sulla spinta delle «istituzioni politiche prevalenti nel mondo occidentale», tanto che il premio Nobel per l'economia, trent'anni dopo, arriva a dichiararsi d'accordo con quanto affermava Schumpeter in un famoso saggio del 1943: il fisiologico ed insanabile conflitto tra democrazia e capitalismo⁶⁷.

La posizione di Popper è solo apparentemente più complessa. Egli dapprima tributa grandi onori al metodo marxiano di analisi della società (quello per cui, di ogni società, in ogni tempo, è fondamentale studiare il sistema di produzione dominante), arrivando persino a dire che «è inconcepibile un ritorno alla scienza sociale pre-marxiana»⁶⁸; poi ammette che il sistema capitalistico analizzato da Marx alla metà dell'Ottocento era caratterizzato da uno «spietato sfruttamento (*ruthless exploitation*)» e che però esso, insieme al sistema del *laissez faire*, è scomparso dalla terra, che al periodo storico del «capitalismo sfrenato (*unrestrained capitalism*)» è subentrato quello dell'«interventismo politico». Infine, Popper ammet-

⁶⁶ Hayek (1967), p. 221.

⁶⁷ Hayek (1978), p. 107. L'opera cui fa riferimento l'autore è: J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1943), London, Unwin University Books, n° 28, 3rd edition, 1950.

⁶⁸ Popper (1945), vol. II, p. 82.

te che è assurdo identificare il sistema economico delle democrazie moderne con quello che Marx chiamò capitalismo, anche perché la maggior parte dei dieci punti da lui delineati nel *Manifesto*, che erano alla base del programma per la rivoluzione comunista, si sono di fatto realizzati⁶⁹.

Già, ma allora qual è il problema? Il problema, secondo Popper, consiste nel fatto che Marx è stato un «falso profeta» perché aveva previsto che questi stessi risultati storici (che per Popper si sono verificati in maniera pacifica e graduale), sarebbero avvenuti attraverso una rivoluzione violenta ad opera dei proletari uniti, che avrebbero dovuto sovvertire completamente l'ordine costituito e fondare una società comunista. «Quello della violenza politica ritengo che sia, dal punto della politica pratica, l'elemento di gran lunga più dannoso del marxismo (*the most harmful element in marxism*)», scrive Popper, il quale ritiene non solo che storicamente il capitalismo selvaggio analizzato da Marx sia stato superato in maniera non violenta, ma anche che la violenza politica sia giustificabile solo al fine di instaurare una democrazia. Per democrazia Popper intende specialmente l'istituzione di elezioni generali (*general election*), ovvero il diritto da parte del popolo di dismettere i propri governanti senza l'uso della forza⁷⁰.

In questo consiste la complessità della posizione di Popper: mentre da una parte egli saluta con favore il superamento del capitalismo selvaggio e l'affer-

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 140-1.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 151.

mazione dell'interventismo politico, dall'altra sembra rimuovere alcune importanti tappe, e considerazioni, storiche che hanno condotto a tali risultati, e soprattutto rimuove l'influenza che la tradizione socialista ha avuto nel renderli possibili.

Innanzitutto a Marx, e prima di lui ad Hegel, va riconosciuto di aver messo per primi in evidenza le contraddizioni del capitalismo ottocentesco, denunciando il grosso carico di miseria che esso portava con sé in un periodo in cui l'ottimismo generalizzato ne faceva cogliere soltanto gli aspetti di progresso (che Marx peraltro non nega, anzi).

Inoltre l'aspetto per cui Marx aveva colto nel segno, è dato dall'aver delineato dieci punti fondamentali attraverso i quali si sarebbe dovuta svolgere la rivoluzione comunista che, come lo stesso Popper riconosce, si sono storicamente realizzati (e qualcuno è andato ben oltre le più rosee aspettative di Marx, si pensi all'eliminazione del lavoro dei bambini, per esempio). Inoltre, e qui arriviamo al punto centrale, non è affatto vero che tali conquiste si siano svolte gradualmente e pacificamente. Rivoluzione francese, moti del 1848, Comune di Parigi, Rivoluzione bolscevica, lotte operaie represses il più delle volte nel sangue ecc, sono solo alcuni degli esempi della travagliata affermazione dei diritti sociali tra l'800 e il '900, come l'istruzione pubblica, il suffragio universale, la giornata lavorativa di dieci ore, il diritto degli operai di associarsi per la difesa degli interessi di classe, l'abolizione dello sfruttamento disumano del lavoro di uomini, donne e bambini... La lista sarebbe lunga.

E poi v'è forse la considerazione principale: Marx scriveva le sue opere più influenti intorno alla metà dell'Ottocento. Popper ha un bel dire che la rivoluzione violenta è l'aspetto più dannoso del marxismo, e che una rivoluzione violenta è giustificabile solo qualora fosse finalizzata all'istituzione della democrazia (e di libere elezioni), quando nel periodo in cui Marx scriveva il suffragio era limitatissimo, la rappresentanza parlamentare per le classi lavoratrici era un'utopia e non era neppure concessa l'associazione degli operai. Quale altra strada, se non la rivoluzione, poteva immaginare a quel tempo un pensatore che contestava l'ordine costituito del sistema capitalistico sulla base, per giunta, di istanze sociali di cui la storia ha riconosciuto la ragione (e visto la realizzazione)? Si può pretendere la scientificità limitandosi a definire Marx un falso profeta? Si può, soprattutto, riconoscere che la storia ha visto affermarsi molte delle istanze pensate per la prima volta (almeno in maniera compiuta) da Marx, aderire a molte di esse (come di fatto fa Popper, ben lontano dal liberismo spinto di Hayek), salvo rinunciare all'analisi comparata e completa della storia e al riconoscimento dei meriti?

Sempre in *Open Society and its Enemies*, Popper riconosce che l'analisi compiuta da Marx sul capitalismo sfrenato è ineccepibile, mentre errata sarebbe la sua profezia di distruzione totale del sistema di mercato. Se è vero, argomenta Popper, che in un sistema di capitalismo selvaggio non vi sono poteri che controbilancino le forze economiche, è anche vero che la storia ha visto affermarsi gradualmente l'interventismo statale (del legislatore), che grazie a misure

come la tassazione (*taxation*) e le imposte di successione (*death duties*), ha reso possibile il bilanciamento dello strapotere economico⁷¹. Così, per farla breve, Marx avrebbe sbagliato la sua profezia in quanto il sistema capitalistico non ha visto la sua distruzione, ma semmai la sua graduale trasformazione verso un sistema che comprendeva anche l'intervento statale.

L'errore di Popper, ancora una volta, consiste nel rimuovere una parte della storia. Infatti, abbiamo visto e vedremo che l'interventismo statale è stato reso possibile dall'estensione del suffragio universale, che ha portato i partiti socialisti ad avere una rappresentanza parlamentare con la quale poter influire sulle politiche sociali dei governi. A questa estensione del suffragio la tradizione liberale si è storicamente opposta con tutte le sue forze e fino a quando ha potuto. Popper avrebbe dovuto riconoscere, anzitutto per chiarezza scientifica, la determinante influenza che la tradizione giacobino-socialista ha avuto nel processo di democratizzazione dell'Occidente liberale. Forse in questo impedito dalla sua teorizzazione di un metodo unico per le scienze naturali e sociali (*the unity of the method of the natural and social sciences*)⁷², laddove le scienze naturali si fondano spesso sull'esperimento di un fatto singolo, perlopiù decontestualizzato e fine a se stesso, quando per comprendere la storia è molto spesso utile rifarsi a una visione d'insieme, all'analisi comparata di quella totalità dei punti di vista di cui parlava Hegel.

⁷¹ *Ibidem*, vol. II, pp. 169-170.

⁷² Popper (1957), p. 136.

PARTE SECONDA

HAYEK: LIBERTÀ CONTRO RAGIONE

II

L'ORIGINE DELLA LEGGE

Uno dei più significativi lasciti della speculazione hayekiana, al di là del giudizio di merito, consiste nell'aver «smascherato» una tendenza insita a tal punto nella natura umana da influire su tutti gli aspetti che ne caratterizzano l'esistenza concreta. Questa tendenza, in buona sostanza, consiste nel ritenere che la società civile e politica, e tutto quanto in essa è contenuto, sia il prodotto di una deliberata volontà umana, ossia il frutto di quanto la ragione di uno o più individui è stata in grado di elaborare grazie alla capacità che la ragione stessa ha di osservare la realtà circostante e di escogitare dei costrutti che la migliorino, magari rivoluzionandola in toto.

1. L'ORDINE SPONTANEO, LA SOCIETÀ UMANA E LA LEGGE

Così facendo l'uomo dimentica, secondo Hayek, di essere egli stesso il prodotto dell'ordine spontaneo

(o naturale) che regola il mondo umano, nonché di tutta una tradizione di usi, costumi e istituti che prescindono dalla volontà razionale di uno o alcuni degli individui, ma che costituiscono il frutto della libera convivenza di tutti i singoli, e che si sono affermati in seguito a un processo di selezione naturale che ha fatto durare gli istituti che si sono dimostrati più utili e perire quelli che non si sono rivelati adatti all'evoluzione dell'umanità. Senza che qualche mente in particolare fosse in grado di capire prima quali sarebbero stati i risultati di questo meccanismo spontaneo.

Insomma ogni uomo, nel momento stesso in cui riflette con la propria ragione su una materia che concerne la società civile e politica, deve tenere presente di commettere un «abuso» se non è disposto a tenere conto dei risultati prodotti nel corso della storia dall'ordine spontaneo delle cose e dalla tradizione degli usi e costumi di cui hanno fatto uso le generazioni precedenti.

Da queste considerazioni del grande pensatore austriaco non può sfuggire il discorso sulla «legge» e il «diritto» (*law*), che nella loro essenza sono ben precedenti, tanto in ordine cronologico quanto ontologico, all'attività legislativa (*legislation*) che i governi umani moderni pongono in essere grazie all'attività dei rispettivi parlamenti.

Ma, e qui viene fuori la tendenza umana di cui abbiamo parlato, anche in questo campo l'uomo finisce col rimuovere le forze e le tradizioni che lo influenzano e precedono, arrivando a riconoscere importanza e valore soltanto ai costrutti che la propria ragione elabora sul momento.

Ecco perché Hayek, in un capitolo nel cui titolo, significativamente, viene rimarcato che «la legge precede la legislazione», si spinge a definire la legislazione, in quanto «deliberata produzione delle norme», come «l'invenzione umana più gravida di conseguenze fra le più gravi», con effetti assai più significativi di quanto non sia avvenuto per il fuoco e la polvere da sparo. Invenzione che, a differenza del diritto che non è mai stato «inventato», è avvenuta tardi nella storia dell'umanità e ha finito col mettere nelle mani dell'uomo un potere tanto importante quanto incontrollabile e foriero di gravi danni, specie fin quando si continuerà ad essere convinti che «sarà dannoso solo se adoperato da uomini malvagi»¹.

Con la propria furia legislativa e costruttivista le democrazie dimenticano che preesiste alla propria attività un «diritto» che, nel senso di «regole di condotta fatte osservare», è senza dubbio antico quanto la società stessa, e che non è casuale il fatto che ancora oggi «usiamo la stessa parola “diritto” (*law*) tanto per le norme invariabili che governano la natura quanto per le norme che governano la condotta umana. Infatti esse sono state concepite entrambe, sin dall'inizio, come qualcosa di esistente indipendentemente dalla volontà umana»².

Hayek è ben consapevole che, d'altro canto, «la credenza per cui tutte le leggi che governano l'azione umana sono il prodotto di una legislazione appare così ovvia all'uomo moderno, che la tesi per cui la

¹ Hayek (1982), v. I, p. 72.

² *Ibidem*, pp. 72-3.

legge precede l'attività di produzione della legge stessa assume quasi le fattezze di un paradosso»³.

2. LEGGE E LEGISLAZIONE

Il grande pensatore austriaco, del resto, elabora la propria teoria partendo evidentemente da un presupposto filosofico che modifica l'ordine dei fattori, per cui la società umana è regolata da norme di mera condotta che precedono l'attività legislativa e che sono esse a costituire il vero «diritto», che si afferma ed evolve attraverso un lungo periodo e una tradizione posti in essere dalla convivenza tra gli individui, attraverso un processo di selezione delle norme stesse che porta, in maniera naturale, al superamento o all'eliminazione di quelle che si rivelano inadeguate.

Tenendo presente tutto ciò si può cogliere la «filosofia» che sottende il ragionamento di Hayek, e che viene bene espressa dalla celebre affermazione per cui «c'è poco da discutere sul fatto che l'uomo viene guidato non soltanto da regole apprese, ma anche da alcune regole innate (*innate rules*)»⁴.

Queste regole innate, nello specifico della dimensione giuridica, vengono altresì chiamate da Hayek «regole di mera condotta» (*rules of just conduct*), fanno parte di quelle norme che si affermano attra-

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ *Ibidem*, p. 74. Per un'analisi più dettagliata della teoria della conoscenza elaborata da Hayek, rinvio a P. Ercolani, *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, Morlacchi, Perugia 2006, cap. I.

verso il processo di naturale evoluzione e costituiscono il bagaglio culturale che ogni generazione, attraverso la tradizione, si ritrova in eredità dalle generazioni precedenti.

Esse costituiscono, o dovrebbero costituire secondo il filosofo austriaco, il vero potere legislativo, la struttura portante del sistema giuridico di ogni società umana, al contrario di quanto avviene nelle democrazie moderne, in cui i governi del momento si sono riservati il potere esclusivo di fare le leggi attraverso quelle che Hayek chiama «regole di organizzazione» (*rules of organization*), a cui si finisce col riconoscere lo statuto di leggi per eccellenza, di grado più elevato rispetto alle altre norme: «Ma sebbene vi siano ragioni storiche che spiegano questo fatto – argomenta Hayek – sarebbe più appropriato considerarle come una superstruttura (*superstructure*) eretta per garantire il mantenimento del diritto, piuttosto che, come vengono usualmente rappresentate, come la fonte di ogni altra norma»⁵.

Per meglio comprendere tale discorso, è necessario per Hayek liberarsi da quella «concezione erronea» secondo cui può esserci prima una società che, solo in un secondo momento, si dà delle leggi. Si tratta di uno dei tanti errori che il filosofo fa risalire al «razionalismo costruttivista» proprio di autori quali

⁵ Hayek (1982), v. I, p. 134. Persino una Costituzione, scrive Hayek poco più avanti nella stessa pagina, costituisce essenzialmente «una superstruttura eretta sopra a un sistema preesistente di norme, ed è volta a organizzare l'esecuzione e l'implementazione di quelle norme stesse».

Descartes, Hobbes, Rousseau e Bentham, e che «ha impedito agli studiosi di cogliere il vero nesso che intercorre fra legge e governo: «Non tutto il diritto può infatti essere il prodotto della legislazione, ma il potere di fare le leggi presuppone il riconoscimento di alcune regole comuni (le regole di mera condotta, *NdR*), che sono a fondamento del potere legislativo e possono anche limitarlo»⁶.

Queste regole comuni di condotta, frutto dell'evoluzione spontanea insita nella convivenza umana e tramandate attraverso la tradizione, il percorso complessivo che le vede generarsi ed evolvere indipendentemente dalla volontà o dal disegno di una o più menti razionali (legislatori, governanti ecc.), è ciò che Hayek chiama, ricorrendo a un termine greco, «nomos» (*the law of liberty*), contrapposto a quel sistema giuridico creato dalla legislazione che il filosofo definisce come «thesis».

3. NOMOS VS THESIS

A fondamento di tale distinzione vi è la concezione del diritto in quanto frutto dell'evoluzione spontanea e non del parto della mente di uno o più legislatori o, peggio ancora, di un governo e parlamento che, seppur democraticamente eletti, rappresentano un potere momentaneo e transeunte e, in quanto tale, non legittimato per Hayek a stabilire cosa è Legge nel senso di nomos, cioè di regole di mera condot-

⁶ *Ibidem*, p. 95.

ta talmente generali e valide per tutti da svolgere la funzione di «limitare semplicemente il campo delle azioni consentite e non stabilire una determinata azione da compiere da parte di qualcuno», come invece avviene per le *theseis*⁷. Tanto è vero che il Diritto (*Law*, *Nomos*) come è inteso dal filosofo austriaco, è tale soprattutto perché, costituendo un prodotto dell'ordine spontaneo, vede la sottomissione tanto degli individui quanto dei governi, così da affermare quel governo della legge (*rule of law*) che costituisce l'ideale antico del liberalismo, ma che viene costantemente sconfessato dalle democrazie moderne secondo Hayek⁸.

Del resto il «governo della legge», esemplificato fin dall'antichità dalla nota formula ciceroniana (*legum servi sumus ut liberi esse possimus*), viene visto dalla tradizione liberale come una soluzione al gravo-

⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁸ «Nulla differenza più chiaramente la condizione di un paese libero da quella di un paese sottoposto a un governo autoritario dell'osservanza, che si ha nel primo, di quei grandi principi conosciuti come *Rule of Law*. Tecnicismi a parte, ciò significa che il governo è vincolato in tutte le sue azioni da norme stabilite e annunciate in anticipo, norme che rendono possibile prevedere con ragionevole certezza in che modo l'autorità farà uso dei propri poteri coercitivi in determinate circostanze, e che rendono possibile la pianificazione dei propri affari da parte degli individui sulla base di tale conoscenza», Hayek (1944), p. 54. Per un'analisi dettagliata del concetto di *Rule of Law* in Hayek (rispetto alla tradizione liberale) si può consultare con profitto C. Kukathas (1989), Cap. 4 § 4. Per il debito di Hayek con Dicey e con la tradizione culturale antica si può leggere B. Leoni (1961), Cap. 3.

so problema della libertà politica di pervenire a regole e leggi che: 1) pongano un freno (*curb*) al potere arbitrario del governo sulla vita e la proprietà dei cittadini; 2) sottomettano ogni uomo, di ogni ordine e grado, alle leggi del reame e alla giurisdizione dei tribunali ordinari; 3) garantiscano un dominio dello spirito legale all'interno delle istituzioni inglesi⁹.

Punto essenziale della concezione hayekiana, come specificato dall'autore stesso, è che la «discrezionalità» lasciata agli organi esecutivi che detengono il potere coercitivo sia ridotta quanto più possibile, in modo tale da rendere possibile una struttura stabile di leggi (*permanent framework of laws*) all'interno della quale l'attività produttiva (il mercato) sia guidata da decisioni individuali, mentre la direzione dell'attività produttiva (l'istituzione di norme che regolino il mercato) viene esercitata da un'autorità centrale. Per Hayek tale distinzione riprende chiaramente quella più generale tra «governo della legge» e «governo arbitrario», laddove nel primo il governo «limita se stesso a stabilire regole che determinano le condizioni sotto le quali le risorse a disposizione possono essere usate, lasciando ai singoli la decisione circa gli scopi per i quali vanno usate; mentre nel

⁹ Dicey (1885), p. 191. Sartori (1987) p. 306, riporta il detto di Cicerone e cita note espressioni in favore del «governo della legge» da parte di Locke e Paine, mostrando così la «strettissima connessione tra libertà politica e libertà giuridica» che caratterizza la *liberal freedom*. Anche B. Leoni (1961), p. 59, evidenzia il nesso tra l'«ideale giuridico» del governo della legge e l'«ideale politico» rappresentato dalla parola «libertà». L'affermazione di Cicerone è tratta dalla celebre *Oratio pro Cluentio*, 53.

secondo caso è il governo stesso a indirizzare l'uso dei mezzi di produzione per fini particolari»¹⁰.

4. IL GOVERNO DELLA LEGGE

Il primo governo, quello della legge, è caratterizzato da «norme formali (*formal rules*)», mentre il secondo da «norme sostanziali (*substantive rules*)». Si tratta di una distinzione fondamentale per Hayek, anche se non sempre di facile comprensione nel concreto. Nel 1944 egli sostiene che «la differenza fra i due tipi di norme è la stessa che intercorre tra lo stabilire regole di viabilità (*laying down a rule of the road*) e ordinare alla gente dove andare, o meglio ancora tra il sistemare cartelli stradali e comandare alle persone quale strada prendere»¹¹. Fuor di metafora il filosofo austriaco spiega che «le regole formali dicono in anticipo alla gente quale azione lo stato intraprenderà in determinati tipi di situazioni, definiti in termini generali, senza riferimento (*reference*) a tempi, luoghi o determinate persone»¹².

Molto tempo dopo, precisamente nel 1978, Hayek perviene, per sintetizzare il proprio intendimento, ai due termini della tradizione greca antica di cui abbiamo parlato.

Allora vediamo che il concetto di «norme formali» viene sostituito da quello di *nomos*, con il quale

¹⁰ Hayek (1944), pp. 54-5.

¹¹ *Ibidem*, pp. 55-6.

¹² *Ibidem*, p. 56.

Hayek intende descrivere una «norma universale di giusta condotta, applicabile a uno sconosciuto numero di casi futuri, e a tutte le persone indistintamente che si trovino nelle circostanze oggettive descritte dalla norma stessa, a prescindere dagli effetti che l'osservanza della norma produrrà in una particolare situazione».

Il filosofo definisce tali norme come «astratte» e «indipendenti dai fini individuali», e aggiunge una precisazione importante, che suggerisce un legame tra la sua speculazione epistemo-metodologica e politico-sociale, laddove specifica che tali norme astratte conducono alla formazione di un ordine spontaneo egualmente astratto e indipendente da ogni fine o cosmos»¹³.

Ora, conviene subito specificare come la distinzione tra *nomos* e *thesis*, che a sua volta è a fondamento di quella tra *law* e *legislation*, ci manifesta chiaramente come l'intendimento di Hayek é quello

¹³ Hayek (1978), p. 77. Di contro, per *thesis*, Hayek specifica stavolta di intendere «ogni norma che è applicabile soltanto a persone specifiche, o che serve per gli scopi di chi governa. Sebbene tali norme possano ancora essere, in varia misura, generali e riferirsi a una molteplicità di istanze particolari, esse tenderanno, seppure impercettibilmente, a trasformarsi da regole nel senso usuale del termine a comandi specifici (*particular commands*). Questi ultimi costituiscono lo strumento necessario per gestire un'organizzazione o *taxis*», *ibidem*. Insomma, il *Rule of Law* inteso da Hayek richiede che la legge stessa possieda tre attributi fondamentali: che le sue norme siano «generali e astratte», che siano «conosciute e certe» e che rispettino l'uguaglianza individuale che sussiste prima della legge stessa. Cfr. Kukathas (1989), pp. 155 sgg.

di affermare la centralità dell'ordine spontaneo in tutta la dimensione umana¹⁴.

Centrale è il ruolo da esso svolto tanto nel processo di conoscenza dell'individuo, quanto nell'evoluzione della società e delle istituzioni umane, al punto che, per Hayek, l'«adattamento all'ignoto (*adaptation to the unknown*) costituisce la chiave per comprendere tutta l'evoluzione», poiché fondamentalmente ignoti sono per gli uomini tanto i percorsi quanto gli esiti cui li conduce in tutti gli ambiti l'ordine spontaneo delle cose¹⁵.

Ora, Hayek vuole dirci che anche il diritto, la base di un ordinamento liberale e democratico, è il frutto di un'evoluzione spontanea e non certo della mente di qualche legislatore, traendo spunto da questa concezione, come vedremo, per una critica implacabile delle democrazie moderne, affette da governi onnipotenti che, eliminando la necessaria distinzione tra potere legislativo ed esecutivo, pretendono di fare leggi su misura per loro o per le classi sociali di cittadini che li hanno eletti.

¹⁴ «Secondo Hayek la morale, la religione, la legge, la lingua, la scrittura, la moneta, il mercato e, da non dimenticare, l'intero ordine della società (*the overall order of society*), costituiscono tutti degli ordini spontanei. Ciò che li fa appartenere ad un'unica e medesima categoria fondamentale delle formazioni sociali è la loro apparizione non pianificata (*unplanned emergence*) [...] la inaspettata conseguenza delle decisioni e azioni indipendenti dei molti», Kley (1994), p. 33.

¹⁵ Hayek (1988), p. 76. Non a caso, ci sia consentito dirlo, citiamo dalla sua ultima opera, in modo tale da poter cogliere il senso definitivo di tale affermazione.

Ma da cosa nasce questo furore costruttivistico che ha impregnato le tanto esecrate democrazie moderne, ponendo fine al governo della legge così rimpianto dal pensatore austriaco?

5. RAZIONALISMO COSTRUTTIVISTA VS ORDINE SPONTANEO

La risposta di Hayek è chiara: i risultati «moralmente oscuri» che sono prodotti dal naturale e spontaneo processo evolutivo conducono gli uomini a voler «assumere il controllo dell'evoluzione (*to wrest control of evolution*) e plasmarla (*to shape*) in base ai loro desideri del momento. Ma in realtà questi sono «tentativi infruttuosi» di render giusta una situazione il cui risultato (*outcome*), per sua natura, non può essere determinato da ciò che ciascuno fa o può sapere. Tentativi che, in ultima analisi, «danneggiano soltanto il funzionamento del processo stesso»: *evolution cannot be just*, proclama Hayek¹⁶.

Il pensatore austriaco non omette le proprie fonti di ispirazione, anzi. Primo fra tutti menziona

¹⁶ *Ibidem*, p. 74. In questo il filosofo austriaco riprende quanto affermato da Edmund Burke, autore cui Hayek si è dichiaratamente ispirato in più occasioni. Questi, a cavallo tra il '700 e l'800 scriveva che «noi, i cittadini, dovremmo renderci conto che non è nella rottura delle leggi del commercio, che sono leggi di natura e quindi di Dio, che va riposta la speranza di mitigare lo scontento divino e rimuovere le calamità sotto cui patiamo o che incombono su di noi», E. Burke (1815-27), v. VII, p. 404 (si tratta dei *Thoughts and Details on Scarcity*).

Bernard de Mandeville, colui che nei primi anni del 1700 espone in maniera compiuta il concetto per cui «nel complesso ordine della società i risultati delle azioni degli uomini sono stati molto differenti da come essi li avevano intesi, e che gli individui, nel perseguire i propri fini, egoistici o altruistici che fossero, producevano risultati imprevisi utili ad altri individui che forse neppure conoscevano»¹⁷.

Mandeville, secondo la ricostruzione di Hayek, fu seguito in questa concezione anticonstruttivistica da altri importanti autori, quali gli scozzesi Ferguson, Smith e Hume, nonché, nel XIX secolo, dall'austriaco Menger, i quali affermarono il fondamentale concetto della teoria sociale per cui «nelle relazioni tra gli uomini, le istituzioni complesse e ordinate e, in un senso oltremodo definito, quelle progettate, possono crescere ben poco come nelle intenzioni del progetto originario, e quindi non sono state inventate ma sono sorte dalle azioni separate di molti individui che non sapevano cosa stavano facendo»¹⁸.

Dall'altra parte, come da tradizione consolidata del filosofo austriaco, avvezzo alle semplificazioni e contrapposizioni manichee, abbiamo tutta una serie di autori «costruttivisti», «utopisti» e «olisti», convinti che la società esiste sotto forma di intero e che, in conseguenza di ciò, sia modificabile e migliorabile grazie alla mente e alle azioni di uno solo o di pochi.

¹⁷ Hayek (1967), p. 253.

¹⁸ Hayek (1960), pp. 58-59. Per questa ricostruzione hayekiana degli autori anticonstruttivisti cfr. anche Kley (1994), p. 37.

Egli non mette sotto accusa soltanto il socialismo, per definizione ostile alle istituzioni tradizionali in virtù della adesione al «razionalismo costruttivistico» e appartenente al rango delle «ideologie collettiviste», ma anche alcune sponde del «liberalismo continentale» (specialmente francese, con l'eccezione di Tocqueville, Montesquieu e Constant)¹⁹, rintracciando i colpevoli della prima ora nella filosofia illuministica francese e in René Descartes il padre fondatore del «razionalismo costruttivistico»²⁰.

L'importanza che Hayek attribuisce alla critica del «costruttivismo» è dimostrata, fra le altre cose, dall'impegno che profonde nell'individuare i colpevoli, malgrado delle citazioni al limite del consentito. Limitiamoci al caso di Descartes, messo alla berlina da Hayek perché, nella seconda parte del suo Discorso sul metodo, «Sparta gli sembrava eccellere fra le nazioni greche poiché le sue leggi erano il prodotto del disegno di un singolo individuo e, in quanto tali, tendevano tutte a un unico fine»²¹.

Pretendere di rintracciare la teoria politica del filosofo francese all'interno di un'opera non eminentemente politica, e per di più segnata dall'incombere della censura (e di una saggia autocensura), è oltre-

¹⁹ Si veda Hayek (1960), pp. 54-58; (1967), pp. 160-1; (1978), pp. 119-21 e 126-8.

²⁰ Cfr. Kley (1994), pp. 186-7 e Hayek (1960), p. 65; (1967), pp. 84-5; (1988), p. 48 e pp. 143-7. Sia Kley (1994), pp. 187 sgg., sia Kukathas (1989), pp. 207-13, dimostrano come la dicotomia di Hayek regge difficilmente al confronto con i pensatori e con la storia.

²¹ Hayek (1978), p. 255.

modo rischioso. Infatti, poco più avanti del passo segnalato dall'economista, in un ambito ben più rilevante dell'opera di Descartes, il filosofo francese si rivela un «anticostruttivista» e un «anti-olista», secondo la caratterizzazione che di questi due termini ha dato Hayek stesso, laddove afferma che «non sarebbe saggio che un privato progettasse (*fit dessein*) di riformare uno Stato, mutandovi tutto dalle fondamenta e rovesciandolo per poi rimetterlo in piedi; e nemmeno che volesse riformare il corpo delle scienze o l'ordine stabilito nelle scuole per insegnarle». Mentre ancora più avanti Descartes, ricalcando alcune idee di Montaigne, si scaglia contro quegli «spiriti confusionari e inquieti (*humeurs brouillonnes et inquiètes*) che, pur non essendo chiamati a ciò dal censo o dalla sorte, non si stancano mai di apportarvi, con la mente (*en idée*), qualche riforma»²². Con questo, ci si rivela un Descartes anche antirazionalista e politicamente conservatore, sempre per attenerci alla lettura manichea di Hayek.

Fin qui l'esempio di un «costruttivista» non eminentemente politico. Ma anche inserire Hegel e Marx tra gli autori affetti da «costruttivismo razionalistico», cioè tra coloro che «non riconoscono che la società non è il prodotto di un disegno conscio ma è il prodotto inconsapevole dell'evoluzione», si rivela un'operazione non agevole, poiché «non v'è dubbio che Hegel e Marx non hanno pensato la società come il prodotto di un disegno consapevole», bensì «costituisce un punto fondamentale della loro filosofia

²² Descartes (1964-74), v. VI, pp. 13-4.

sociale intendere la società come il prodotto dell'evoluzione storica delle istituzioni umane»²³.

Non è un caso, infatti, che vi sia stato chi ha visto in Vico (inserito da Hayek tra gli anticonstruttivisti) il precursore di Hegel e Marx²⁴, mentre altri hanno localizzato le fonti della visione hegeliana della società civile, come sistema di interdipendenze, nel lavoro di Locke, Hume, Smith e, specialmente, Ferguson²⁵.

Ma allora perché un autore per altri versi attento e rigoroso come Hayek si avventura in citazioni così spericolate, e dicotomie alquanto semplicistiche, pur di suffragare la propria critica del costruttivismo?

La risposta risulta in maniera abbastanza immediata: la critica al costruttivismo (e quindi la difesa di una visione della società come prodotto dell'evoluzione spontanea) permette ad Hayek di operare la suddetta divisione tra *nomos* e *thesis* (o fra *law* e *legislation*), che è alla base della critica delle democrazie moderne. Queste ultime, infatti, hanno visto l'abbandono del Rule of Law grazie all'insorgere dell'idea per cui «non vi è limite al potere dei legislatori», idea che in parte è il risultato dell'affermazione storica della «sovranità popolare» e del «governo democratico»²⁶.

Il sistema delle leggi, per Hayek, non è qualcosa che un uomo (un legislatore) o alcuni uomini hanno costruito sulla base di considerazioni razionali, di necessità del momento o di interessi particolari. La

²³ Kukathas (1989), pp. 207-8.

²⁴ Diamond (1980), in specie p. 357.

²⁵ Avineri (1980), p. 141 n.

²⁶ Hayek (1944), p. 61.

legge può essere descritta come un comando «dato una volta per tutte (*once-and-for-all*)» che è diretto a persone sconosciute, facendo astrazione dalle particolari circostanze di tempo e di luogo, e che si riferisce soltanto a quelle condizioni che possono accadere in ogni luogo e in ogni tempo²⁷.

Del resto, secondo Hayek questo era lo spirito che stava alla base dell'intendimento di Montesquieu e dei padri della costituzione americana: pensare una costituzione come «insieme dei limiti all'esercizio del potere», che tutelasse la libertà individuale attraverso lo strumento della separazione dei poteri²⁸. Il problema è che quella saggia divisione dei poteri (legislativo, giudiziario ed esecutivo) è stata tradita dalle democrazie moderne, in cui «per via di mezzi costituzionali i governi hanno ottenuto poteri che quei pensatori non intendevano affidare loro». La tutela della libertà individuale è stata minata dall'affermazione di quell'idea di democrazia secondo cui, in ogni particolare materia, «la volontà della maggioranza non incontra limite alcuno».

²⁷ Hayek (1960), pp. 149-50.

²⁸ «Il potere arresti il potere» proclama Montesquieu (1748), XI-4, poiché «tutto sarebbe perduto se lo stesso uomo, o lo stesso corpo di maggiorenti, di nobili o di popolo» potessero esercitare al tempo stesso il potere di fare le leggi, di eseguire le decisioni pubbliche e di giudicare, *ibidem*, XI-6. Anche per gli autori del *Federalista* «il concentrare tutti i poteri nelle medesime mani, siano quelle di uno o di pochi o di molti, che ciò avvenga per eredità, per autonominazione o tramite elezioni, può a pieno titolo essere considerata la manifestazione della dittatura vera e propria», Hamilton, Jay, Madison (1788), p. 249.

6. LA GENESI DELLE MODERNE DEMOCRAZIE ILLIMITATE

Insomma, afferma Hayek, la confusione dei poteri (legislativo ed esecutivo, dove il secondo si è via via arrogato le competenze del primo), propria delle democrazie moderne, ponendo fine al modello di istituzioni democratiche liberali, in cui è lo stesso corpo legislativo a stabilire le regole di giusta condotta e le direttive per l'attività di governo, «conduce necessariamente ad una graduale trasformazione dell'ordine spontaneo di una società libera verso un sistema totalitario asservito a qualche coalizione rappresentativa di interessi organizzati»²⁹.

In questo modo viene distrutto il «governo della legge», o meglio di quelle leggi sviluppatesi per evoluzione spontanea, «astratte» da considerazioni di tempo e di luogo, astratte dagli interessi di un individuo o di un gruppo di potere, valide indistintamente per tutti i cittadini e a cui lo stesso potere esecutivo deve essere soggetto.

Hayek riassume la sua idea della degenerazione delle democrazie moderne in questi termini: «Ciò che sta accadendo è precisamente ciò che alcuni avevano temuto a proposito della democrazia già nel XIX secolo. Un sano metodo per arrivare a decisioni politiche largamente accettate si è trasformato in un pretesto per imporre fini sostanzialmente egualitari (*egalitarian aims*). L'avvento della democrazia nel secolo scorso ha portato un cambiamento decisivo nel-

²⁹ Hayek (1982), v. I, pp. 1-2.

l'ambito dei poteri governativi. Per secoli gli sforzi erano stati diretti verso la limitazione dei poteri del governo; e il graduale sviluppo delle costituzioni non era servito ad altro obiettivo che questo. Ma improvvisamente si ritenne che il controllo del governo da parte dei rappresentanti eletti dalla maggioranza rendesse inutile ogni altro controllo sui poteri del governo, tanto da fare a meno di tutte le varie tutele costituzionali che si erano sviluppate nel corso del tempo. Nacque così la democrazia illimitata (*unlimited democracy*), e proprio questa democrazia illimitata – non la democrazia in quanto tale – è il problema di oggi. Tutta la democrazia che conosciamo oggi in Occidente è più o meno una democrazia illimitata». L'obiettivo polemico dell'economista è chiaro e più mirato di quanto possa sembrare, e cioè la forma di governo nella quale qualsiasi maggioranza del momento (*any temporary majority*) possa decidere che qualunque materia le piaccia debba essere considerata alla stregua di affari comuni soggetti al suo controllo: «Il vecchio ideale del “governo della legge” o del “governo sotto la legge” è stato quindi distrutto. Il Parlamento “sovrano” può fare tutto ciò che i rappresentanti della maggioranza trovano utile per conservare l'appoggio della maggioranza stessa (*to retain majority support*)»³⁰.

³⁰ Hayek (1978), pp. 152-3. Già H. Spencer (1892), p. 369, aveva descritto il «diritto divino dei parlamenti» come la grande «superstizione politica del presente», superstizione che non poteva vantare alcun decreto divino e che quindi non conferiva al corpo legislativo alcuna giustificazione soprannaturale per la

È evidente come la dicotomia tra un diritto prodotto dall'evoluzione spontanea (*nomos*) e uno prodotto dal «costruttivismo» delle democrazie moderne (*thesis*) conduca Hayek su posizioni oltremodo distanti da quelle di alcuni dei più importanti studiosi di diritto a lui contemporanei, che però hanno influito in misura assai maggiore sulla formazione delle suddette democrazie moderne.

7. HAYEK CONTRA Kelsen (E RAWLS)

È il caso di Kelsen, uno dei bersagli preferiti di Hayek lungo tutto il corso della sua opera, il quale pur accettando il fatto che la consuetudine possa essere un elemento produttore di diritto, ribadisce però che proprio il diritto è un «sistema dinamico di norme» e le norme di un tale sistema debbono venir istituite da «atti di volontà» da parte di quegli individui che sono stati autorizzati a crearle da una qualche norma più elevata. In questo senso Kelsen non ha dubbi nel sostenere che «il diritto è sempre positivo, e la sua positività risiede nel fatto che esso è creato e annullato da atti di esseri umani, ed è quindi indipendente dalla morale e da analoghi sistemi

sua pretesa di «autorità illimitata». Lo stesso sociologo inglese, peraltro, fra i peccati (*sins*) dei legislatori una volta ritenuti nefasti e oggi (alla fine dell'Ottocento) all'ordine del giorno, includeva gli atti dei parlamenti che interferivano con la legge della domanda e dell'offerta. Cioè con le divine (queste sì, già secondo Burke come abbiamo visto) leggi dell'economia, *ibidem*, p. 334.

normativi. È questa la differenza fra il diritto positivo e il diritto naturale, il quale ultimo, come la morale, è dedotto da una norma fondamentale presumibilmente evidente di per sé, considerata come espressione della “volontà della natura” o della “ragione pura” (o dell’«ordine spontaneo», potremmo aggiungere noi, *NdR*)»³¹.

Ora, aggiunge Kelsen, come la norma fondamentale di un sistema normativo religioso afferma che ci si deve comportare secondo i comandi di Dio e delle autorità da lui istituite, la norma fondamentale di un ordinamento giuridico prescrive che ci si debba comportare come stabilito dai «padri della costituzione» ma anche da quegli individui autorizzati (delegati), direttamente o indirettamente dalla costituzione³². Questi delegati sono ovviamente i parlamentari, cioè quei componenti del potere legislativo che stabiliscono le leggi in base al «principio di maggioranza», secondo il quale «l’ordinamento sociale deve essere in accordo con quanti più soggetti sia possibile, e in disaccordo con quanti meno sia possibile [...] Se un ordinamento non potesse essere mutato dalla volontà di una maggioranza semplice dei soggetti, ma solo dalla volontà di tutti (cioè all’unanimità), o dalla volontà di una maggioranza qualificata (ad esempio dei due terzi, o dei tre quarti), ogni singolo individuo, o una minoranza di individui, potrebbe impedire un mutamento dell’ordinamento. E l’ordinamento potrebbe essere allora in disaccordo con un numero di

³¹ Kelsen (1945), p. 114.

³² *Ibidem*, pp. 115-6.

soggetti superiore a quello di coloro con la cui volontà concorda»³³.

Il ragionamento del giurista è perfettamente logico e risulta più familiare alle orecchie di coloro che si riconoscono nelle basi (almeno teoriche) delle democrazie occidentali moderne tanto esecrate, invece, da Hayek. Al tempo stesso Kelsen si preoccupa comunque di fornire due precisazioni di non poco conto: la prima è che il sistema da lui descritto «non si identifica affatto con la signoria assoluta della maggioranza»³⁴; la seconda concerne il fatto che si tratta di un sistema democratico e che se coloro che compongono il potere legislativo sono dei deputati eletti dal popolo (e secondo il principio di maggioranza formeranno l'ordinamento giuridico), è anche vero che «è proprio della natura della democrazia che il suffragio sia universale» e che il minor numero possibile di individui debba essere escluso da questo diritto», poiché la democrazia esige che il diritto elettorale sia

³³*Ibidem*, pp. 286-7.

³⁴*Ibidem*, p. 287: «Il principio di maggioranza non si identifica affatto con la signoria assoluta della maggioranza, con la dittatura della maggioranza sulla minoranza. La maggioranza presuppone per definizione l'esistenza di una minoranza; e il diritto della maggioranza implica quindi il diritto di esistenza della minoranza. Il principio di maggioranza è osservato in una democrazia quando è consentito a tutti i cittadini di partecipare alla creazione dell'ordinamento giuridico, per quanto il suo contenuto sia determinato dalla volontà della maggioranza. Non è democratico, perché contrario al principio della maggioranza, escludere alcuna minoranza dalla creazione dell'ordinamento giuridico, anche se l'esclusione sia decisa da una maggioranza».

non soltanto il più universale, ma anche il più eguale possibile³⁵.

La questione può essere chiarita ancora meglio grazie alle precisazioni di un autore a noi cronologicamente più vicino. John Rawls, infatti, parlando della «regola della maggioranza (*majority rule*)» nella costituzione di un ordinamento giuridico, precisa che essa è giustificata in quanto «modo migliore per assicurare una legislazione giusta ed efficace». Se infatti «si consente il governo di una minoranza, non c'è nessun criterio chiaro per selezionare chi deve decidere e il principio dell'uguaglianza è violato». Una parte fondamentale del principio di maggioranza è che la procedura dovrebbe soddisfare le condizioni della «giustizia di sfondo (*background justice*)», quali la libertà politica, di parola e di associazione, di prendere parte agli affari pubblici e di influenzare con l'uso di mezzi costituzionali il corso della legislazione. Ma tutto questo, tiene a precisare Rawls, non implica l'idea che «la volontà della maggioranza sia giusta», poiché è ragionevolmente impossibile che un ordinamento giuridico, o anche soltanto una norma, possa aspirare alla giustizia in senso assoluto. E del resto, questa della «giustizia» di una deliberazione legislativa, è cosa che pertenece al giudizio politico e non fa parte della teoria

³⁵ «L'eguaglianza del diritto elettorale è direttamente violata se agli individui che soddisfino dati requisiti, che siano, ad esempio, letterati o paghino un dato ammontare di imposte, vengono accordati più voti che agli altri (voto plurimo)», *ibidem*, p. 299. Idee identiche vengono espresse da un altro pensatore fortemente osteggiato da Hayek, ossia Rawls (1971), pp. 222-3.

della giustizia, come dimostra il fatto che mentre i cittadini sottomettono, di norma, la propria condotta all'autorità democratica, riconoscendo che «il risultato di una votazione stabilisce una norma vincolante (*the outcome of a vote as establishing a binding rule*)», così non fanno per quanto riguarda il proprio giudizio³⁶.

È evidente che le concezioni di questi due autori contemporanei di Hayek (e con i quali l'austriaco ha il più delle volte polemizzato), corrispondono in linea generale a quanto si è andato gradualmente e faticosamente affermando nelle democrazie occidentali moderne: il suffragio universale (rifiutato da Hayek), la facoltà del potere legislativo di «fare» delle leggi e il criterio della «maggioranza» come quello ragionevolmente più indicato per raggiungere l'irraggiungibile ideale della democrazia.

Hayek, invece, terrorizzato dal «principio della maggioranza» e da quelli che secondo lui sono diventati dei «governi illimitati (o democrazie illimitate)», e sulla scia di buona parte del pensiero liberale del XVIII e XIX secolo, critica fortemente quegli stessi principi che si sono affermati nel XX secolo con le democrazie occidentali moderne³⁷.

Il fulcro della questione, ancora una volta, non viene edulcorato dall'economista austriaco: al centro della sua polemica vi è l'insorgere dell'idea per cui «non vi è limite al potere dei legislatori», idea che in parte è il risultato dell'affermazione storica della «sovranità popolare» e del «governo democratico»³⁸.

³⁶ *Ibidem*, pp. 296-7.

³⁷ Cfr. Ercolani (2002), in specie le pp. 54-9.

³⁸ Hayek (1944), p. 61.

Detto in altri termini, le conquiste moderne del suffragio universale, dei principi democratici di governo, ma anche del welfare state, dell'intervento dello stato nelle questioni economiche ecc., avevano sicuramente impresso al corso della storia un percorso che negava i più radicali valori portati avanti da Hayek. In particolar modo la faticosa conquista del suffragio universale³⁹ si rivelava come centrale: infatti se la stragrande maggioranza del popolo aveva diritto ad eleggere i propri rappresentanti al Parlamento, e se si dà per assodato che questa maggioranza è composta da classi sociali di bassa e media posizione, ne consegue che i parlamenti (e i governi) saranno espressione di tali classi, così che, infine, potranno modificare l'ordinamento giuridico sulla base di assunti più confacenti agli interessi delle medesime. Di qui lo scagliarsi di Hayek contro la «sovranità popolare» e contro il «governo democratico», colpevoli di spostare i governi occidentali verso politiche improntate a quel vero e proprio «miraggio» che è la «giustizia sociale»⁴⁰.

³⁹ Per l'analisi storico-politica delle tappe che hanno caratterizzato la travagliata conquista del suffragio universale, costituisce un lavoro imprescindibile quello di Losurdo (1993).

⁴⁰ L'autore liberale che meglio esprime gli stessi timori, nell'Ottocento, fu J. S. Mill, il quale proponeva il «voto plurimo» sulla base di un pericolo connaturato alla «democrazia rappresentativa»: quello di una «legislazione di classe (*class legislation*) da parte della maggioranza numerica composta da una sola classe», cfr. Mill (1972), p. 256. Per un'analisi più accurata anche del contesto storico, rinvio a Ercolani (2004).

8. IL VERO OBIETTIVO POLEMICO: LA GIUSTIZIA SOCIALE

Quella di «giustizia sociale» è, per Hayek, al tempo stesso un'idea e una pratica sociale che ha contagiato le democrazie moderne, grazie all'influsso che le concezioni socialiste hanno avuto sulle stesse.

Un'idea recente, che egli fa risalire all'Ottocento e di cui incolpa, fra gli altri, John Stuart Mill e la chiesa cattolica romana⁴¹, ma che per l'economista austriaco si rivela del tutto priva di senso, in quanto in un sistema catallattico «in cui ogni individuo può usare liberamente le proprie conoscenze per i propri fini il concetto di “giustizia sociale” è necessariamente vuoto e privo di significato, perché in esso non vi è alcuna volontà che possa determinare i redditi relativi delle varie persone, o evitare il fatto che dipendano in parte dal caso. Si può dare un significato all'espressione “giustizia sociale” soltanto nel caso di un'economia amministrata o sottoposta a “comandi” (come nell'esercito), dove si ordina agli individui cosa devono fare»⁴².

Certamente, ammette Hayek, la percezione dei fautori della giustizia sociale secondo cui una tale società libera (o liberista) possa portare a risultati discutibili e «moralmente» ingiusti sui destini degli individui, non è sbagliata. Il problema è che quello della catallassi è un sistema che, come comprese Adam

⁴¹ Hayek (1982), v. II, pp. 62 e 66.

⁴² *Ibidem*, p. 69. Sulle critiche di Hayek alla «giustizia sociale» cfr. Gray (1984), pp. 72 sgg. e Butler (1983), pp. 64-78.

Smith (e forse prima di lui gli stoici), è in tutto e per tutto uguale a un «gioco» dove l'impegno e l'abilità dei giocatori ha un peso tanto quanto il caso. Insomma, se si lascia operare quello che Hayek chiama il «principio del feedback negativo», bisogna mettere in conto che alcuni individui devono subire delusioni immeritate⁴³, poiché in un gioco non vale il metro del giudizio morale né è possibile stabilire dei criteri oggettivi in base ai quali un agente piuttosto che un altro debba vincere. Si può e si deve fare in modo che vi siano regole valide, che queste siano rispettate da tutti i giocatori, ma poi la partita presenterà comunque un risultato imprevedibile e che non necessariamente finirà col premiare il giocatore sulla carta più forte o più meritevole⁴⁴.

A tal proposito Hayek si chiede quanto sia giusto incoraggiare i giovani nell'idea che «quando si sforzano veramente riescono», ritenendo che forse sarebbe più opportuno prepararli al fatto che «inevitabilmente alcuni poco meritevoli avranno successo mentre altri meritevoli falliranno»⁴⁵.

E con ciò arriviamo al punto nodale della questione sulla giustizia sociale: quello sull'«uguaglianza di opportunità», rispetto al quale molti autori potrebbero contestare il ragionamento di Hayek. Egli stesso,

⁴³ Hayek (1982), v. II, p. 71.

⁴⁴ Per il sociologo Spencer (1892), pp. 297 e 308, i problemi cominciavano quando un governo, partendo dal falso assunto per cui ogni «sofferenza sociale» fosse rimuovibile, finiva con l'estendere il suo potere di intervento a tutte quelle questioni in cui ritenesse di intravedere un'ingiustizia.

⁴⁵ Hayek (1982), v. II, p. 74.

peraltro, ammette che non si può negare che «nell'ordine di mercato esistente non soltanto i risultati ma anche le opportunità iniziali dei vari individui sono molto spesso diverse: infatti sono condizionate da circostanze ambientali, fisiche e sociali, che non dipendono da loro ma che per molti aspetti potrebbero essere modificate da un'azione governativa»⁴⁶. Tale richiesta di un'uguaglianza di opportunità, riconosce ancora il filosofo, è avanzata fortemente anche da autori che si riconoscono pienamente all'interno del sistema di libero mercato⁴⁷.

Hayek non si dice contrario per principio, prendendo in considerazione l'ipotesi che il governo possa intervenire per realizzare uno dei motti del libera-

⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁷ È il caso, per esempio, di Rawls (1971), pp. 302-3, il quale nello stabilire i due principi definitivi di giustizia per le istituzioni, accanto al primo (che stabilisce l'eguale diritto di ogni persona al più ampio sistema totale di eguali libertà di base compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti), ne formula un secondo (prioritario secondo il filosofo americano) che ammette ineguaglianze sociali ed economiche soltanto se queste sono per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati (compatibilmente con il principio del giusto risparmio) e comunque collegate a cariche e posizioni aperte a tutti sotto condizioni di «equa eguaglianza di opportunità (*fair equality of opportunity*)». Rawls, affermando la «priorità della giustizia rispetto all'efficienza e al benessere», postula che l'equa opportunità precede il principio di differenza e ammette un'ineguaglianza di opportunità solo nella misura in cui questa accresce le opportunità di coloro che ne hanno di meno. Naturalmente tali principi sottendono il fatto che per Rawls tutti i beni sociali primari (fra cui la libertà, le opportunità, reddito e ricchezza) possono e «devono essere distribuiti equamente», evidentemente dalle autorità governative.

lismo classico (espresso in francese: *la carrière ouverte aux talents*), oppure per provvedere su base egualitaria ai mezzi per l'istruzione scolastica dei minori, ma conclude che «tutto ciò sarebbe tuttavia ben lungi dal creare una vera uguaglianza di opportunità, anche per persone che posseggano le stesse capacità. Per conquistare quest'uguaglianza il governo dovrebbe controllare l'ambiente fisico e sociale di tutti, e dovrebbe sforzarsi di provvedere almeno ad un minimo di occasioni favorevoli uguali per tutti. Più l'azione governativa ha successo in questi sforzi, più diventerebbe legittima la richiesta che, secondo lo stesso principio, siano rimossi tutti gli svantaggi ancora presenti o siano compensati imponendo un onere maggiore su coloro che sono relativamente più fortunati»⁴⁸.

Insomma, l'idea di giustizia sociale come si è venuta affermando nelle democrazie moderne è perfettamente irrealizzabile secondo Hayek, perché dovrebbe presupporre un potere troppo centralizzato e capillare da parte del governo politico, il quale se volesse garantire fino in fondo la parità di opportunità per tutti di «sviluppare le proprie capacità», dovrebbe andare a incidere fino a dentro le famiglie dei bambini. E proprio la famiglia, la sua ricchezza, il grado di cultura ecc., finisce con il ricoprire un ruolo fondamentale rispetto alle condizioni di partenza di ogni individuo⁴⁹.

⁴⁸ Hayek (1982), v. II, pp. 84-5.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 87-8, ma anche (1960), p. 91, in cui difende l'eredità affermando che è un modo per procurare vantaggi ai propri figli, meno costoso socialmente rispetto a quello di combattere nella vita per procurar loro buoni posti.

In questo senso l'uguaglianza di opportunità è un miraggio, poiché è impossibile da parte di qualunque autorità riuscire a parificare le molteplici condizioni di partenza differenti (fisiologiche, familiari, ambientali ecc.) che caratterizzano gli individui, a meno che tale autorità non diventi autoritaria e si impegni in politiche che finirebbero col danneggiare il meccanismo di evoluzione spontanea⁵⁰.

Ci sembra che il filosofo austriaco, sull'altare dell'ordine spontaneo, dell'evoluzione naturale che l'uomo non deve intralciare, sacrifica gli individui e l'opzione di creare un sistema politico che, per quanto possibile, dia a tutti la possibilità di competere con armi più o meno pari. Anche l'esempio del «gioco» che Hayek avanza non ci sembra proprio calzante. Non c'è nessun contesto, infatti, come quello del gioco (per esempio una partita di calcio) in cui i singoli, per definizione, si spogliano di tutte le loro differenze sociali per indossare un'«uniforme» e così competere alla pari nell'ambito di una partita il cui risultato è imprevedibile. Certo, permangono in tale ambito

⁵⁰ In questo senso le posizioni di Hayek ricalcano precisamente quelle del liberista americano Friedman, anche se quest'ultimo è meno drastico e, ammettendo che l'uguaglianza di opportunità è una «componente essenziale» della libertà, nega soltanto che essa, al pari di qualunque altro ideale, possa essere «pienamente realizzata», M. & R. Friedmann (1980), pp. 131-2. Cfr. anche Kley (1994), p. 200, laddove riassume le tesi di Hayek per il quale non esiste un criterio *standard* per stabilire in cosa consiste la giustizia sociale, né esiste una «misura obiettiva» o dei «principi generali riconosciuti e individuabili per la giustizia distributiva».

fattori come il talento e la capacità di aver svolto un valido allenamento, tutti aspetti che, però, l'individuo non si ritrova passivamente e per via ereditaria, in quanto «rendita» o «posizione sociale» acquisita dagli esponenti della propria famiglia che lo hanno preceduto.

Voler paragonare la società a un «gioco», cioè a una dimensione atemporale in cui il gioco stesso degli agenti non risente di fattori ereditari o di diversi punti di partenza (non risente del «prima», in una parola, se non in forme decisamente residuali), non è soltanto un'operazione riduttiva e impropria, ma rischia di rivoltarsi proprio contro colui che avanza tale paragone. Anche perché il mercato non può essere certamente paragonato a un luogo idilliaco in cui gli individui (e soltanto essi) competono liberamente per dei fini in base ai mezzi che possiedono. Mai come oggi assistiamo al fatto che il mercato è il regno di poche e grandissime multinazionali, dove contano vantaggi acquisiti, diritti particolari, situazioni di rendita, monopoli parassitari e, soprattutto, vantaggiosi accordi proprio con quel potere politico tanto temuto da Hayek⁵¹.

⁵¹ Un saggio originale e per molti versi discutibile di de Closets (1982), comparso in Francia agli inizi degli anni '80, mette in evidenza questi limiti congeniti della concorrenza capitalistica liberale, arrivando a proporre una soluzione tanto paradossale quanto foriera di riflessioni. «La ricchezza è un guadagno, i ricchi sono dei «vincenti» e il denaro è la ricompensa dei migliori, degli eletti», questa la sua premessa, *ibidem*, pp. 112-3; poiché però il sistema della concorrenza tra gli uomini tende a stabilizzare i risultati, portando il sistema stesso all'«autoperver-

Eppure l'economista austriaco non sembra considerare tali aspetti, tanto che, alla stretta dei conti, dà l'impressione di voler salvaguardare più il suo fumoso e impersonale «ordine spontaneo» che non gli individui in carne e ossa.

9. CONTRO LE DEMOCRAZIE MODERNE: LA PROPOSTA DELLA «DEMARCHIA»

In tal senso il suo «anticostruttivismo», conseguente alla teoria del primato dell'ordine spontaneo, costituisce ancora una volta il metro per comprendere il senso del discorso globale di Hayek. La distinzione tra *nomos* e *thesis*, così come quella tra legge e legislazione, con tanto di critica dell'ipertrofia della seconda a causa del miraggio della «giustizia sociale», conduce il filosofo austriaco direttamente alla critica dei governi moderni, colpevoli, sulla base pro-

sione», occorrerà approntare dei «meccanismi correttori» che impediranno alla meritocrazia individuale di continuare a trasformarsi in «devoluzioni ereditarie», *ibidem*, p. 135. Questo perché «la partita non finisce mai» e non si può «trasformare un vantaggio momentaneo in privilegio definitivo», *ibidem*, pp. 112-3; in questo senso occorre organizzare la democrazia secondo questo modello di «capitalismo puro e duro, senza sicurezza, senza privilegi, senza trasmissione ereditaria», *ibidem*, p. 137. Insomma, così come i politici rimettono in gioco il proprio incarico alla fine del mandato, così dovrebbe avvenire per gli imprenditori, che dovrebbero periodicamente rinunciare alle posizioni acquisite. Il saggio è paradossale e a tratti fumoso, ma fa sicuramente riflettere e mette in evidenza le concezioni eccessivamente apologetiche della concorrenza nel libero mercato.

prio del trionfo degli ideali costruttivisti, di voler incidere direttamente su quanto invece è regolato da un'evoluzione spontanea (la legge, la catallassi, la società civile, il mercato ecc.), in nome della difesa di gruppi di potere e interesse che hanno contribuito in maniera fondamentale alla loro elezione. In tutto questo Hayek vede il declino della fede nell'ideale della democrazia, poiché i parlamenti democratici hanno spezzato tutti quei vincoli che imponevano ad essi dei limiti e si sono trasformati in assemblee con potere illimitato, nelle quali il principale obiettivo della maggioranza «diventerà inevitabilmente la spartizione di fondi estorti a qualche gruppo minoritario». Infatti, si chiede il filosofo, «chi potrebbe negare che i moderni organi legislativi democratici hanno garantito una selva di sussidi speciali, privilegi, ed altri benefici a gruppi di interessi particolari?»⁵².

La democrazia moderna è fallita, secondo Hayek, proprio perché i governi sono diventati onnipotenti, arrogandosi il diritto di modificare a piacimento leggi e costituzioni sulla base dei favori che devono ai gruppi di interesse che li hanno eletti. Fra questi gruppi, ovviamente, vi sono i sindacati, i partiti e le associazioni (lobbies) che ritengono di rappresentare la maggioranza dei votanti e, così facendo, costringono il governo a legiferare a danno delle minoranze⁵³.

⁵² Hayek (1982), v. III, p. 9. Cfr. anche Antiseri (1996), v. IX, pp. 182-3.

⁵³ «La teoria classica del governo rappresentativo sosteneva che questo poteva raggiungere i propri fini permettendo una divisione tra legislativo ed esecutivo che coincideva con la separazio-

Ma questa presunta maggioranza qual è? Hayek lo dice qua e là nel corso della sua opera: sono i lavoratori dipendenti, gli impiegati statali, gli operai ecc., insomma tutte quelle fasce sociali che indubbiamente costituivano la maggioranza numerica ma che spingevano per una legislazione in senso sociale e per un maggiore intervento dello stato nelle questioni economiche: «Se la democrazia diviene sinonimo di governo della maggioranza dotata di potere illimitato, io – afferma perentorio – non sono democratico e considero anzi un tale governo pernicioso e non credo potrà funzionare nel lungo periodo»⁵⁴.

È evidente che in questo modo, e con ciò cerchiamo di avvicinarci alla conclusione, Hayek pone due problemi rispetto al ruolo del governo in una democrazia: uno di natura politica (quanto e come può intervenire nelle questioni sociali) e uno di natura costituzionale (come si forma un governo e quali sono i suoi limiti rispetto agli altri poteri).

Sul primo punto Hayek è chiaro ma non esente da contraddizioni. Partiamo dalla premessa: «In

ne tra un'assemblea eletta di deputati, e un organo esecutivo nominato da questa. Ciò fallì perché, naturalmente, si voleva sia un governo sia una legislazione democratica, e l'unica assemblea democraticamente eletta pretendeva inevitabilmente il diritto di dirigere il governo e allo stesso tempo il potere di legiferare. Di conseguenza giunsero a combinarsi i poteri della legislazione con quelli del governo. Il risultato fu la nascita del potere assoluto non limitato da alcuna norma: una mostruosa istituzione», scrive Hayek (1982), v. III, pp. 35-6. Per la critica hayekiana alla moderna “democrazia illimitata” cfr. anche Butler (1983), pp. 92-4.

⁵⁴ Hayek (1982), v. III, p. 39.

tutte le società libere – egli scrive – il coordinamento delle attività di tutte le organizzazioni separate, come di tutti gli individui, è reso possibile dalle forze che compongono l'ordine spontaneo. La famiglia, la fattoria, l'industria, la corporazione, insieme alle varie associazioni e tutte le istituzioni compreso il governo, sono organizzazioni integrate all'interno di un più comprensivo ordine spontaneo»⁵⁵.

Poi opera un elenco di cose che il governo può e deve fare: rinforzare le regole di giusta condotta; la legislatura e i tribunali devono adattare il sistema corrente di norme agli inevitabili cambiamenti sociali e tecnologici prodotti dalle dinamiche della moderna società di mercato; facilitare il processo di mercato in vari modi; tenere sotto controllo le tendenze potenzialmente autodistruttive inerenti al processo di mercato; allestire una rete di sanità nazionale; prevedere un reddito minimo uniforme per tutti coloro che non sono abili a vivere in una società di mercato; fornire tutti quei beni che il mercato per sua natura non è in grado di produrre o mantenere (teatri, centri sportivi ecc.)⁵⁶.

Questa lista di compiti assegnati al governo dal filosofo austriaco, ha condotto un critico della sua opera a scrivere che «per l'economista Hayek il mercato non è un sistema autoregolantesi di cooperazione sociale come il teorico sociale Hayek voleva farci credere». Quando ci spiega la complessità della mo-

⁵⁵ Cit. in Ercolani (2006), p. 150.

⁵⁶ Hayek (1982), v. III, pp. 54 sgg. Per una disamina più dettagliata cfr. Kley (1994), pp. 83-7.

derna società occidentale, descrivendocela come il risultato di una spontanea autocorrezione, Hayek dimentica che nella sua agenda per le attività del governo prevede considerevoli misure di direzione centrale (anche in materia economica), che contraddicono l'affermazione precedente in base alla quale il governo costituiva semplicemente una delle organizzazioni all'interno dell'ordine spontaneo⁵⁷.

Se il problema di natura politica espone Hayek a delle contraddizioni palesi, il problema costituzionale ci fa vedere un autore che entra drammaticamente in conflitto con la base del suo pensiero: l'ordine spontaneo e l'anticostruttivismo. Proprio quei capisaldi, quindi, sui quali Hayek si è appoggiato per distinguere *nomos* e *thesis* nonché legge e legislazione.

Infatti egli, partendo dall'assunto che il diritto, al pari delle altre componenti fondamentali del mondo umano, si forma in maniera spontanea in seguito al

⁵⁷ Kley (1994), p. 87. Un autore contemporaneo e non lontano dalle posizioni di Hayek, come Aron (1990), pp. 632-33, pur constatando che la tendenza moderna da parte degli stati di intervenire nell'economia comportava un pericoloso aumento del potere da parte dei governi (ancora di più se trattasi di governi progressisti, votati alle istanze delle masse con grande preoccupazione delle classi economiche), prendeva più ragionevolmente atto del fatto che per realizzare un programma democratico occorreva lo stato, «nella nostra epoca la più grande forza rivoluzionaria», l'unico in grado di «salvaguardare i valori essenziali della democrazia (fra cui l'elezione e il controllo sui governanti da parte dei governati) [...] pur nell'adozione di certi metodi di direzione dell'economia».

processo di evoluzione naturale, e condannando le democrazie moderne che hanno visto un'ipertrofia del potere legislativo dei Parlamenti («la sovranità della legge e la sovranità di un Parlamento illimitato sono inconciliabili» poiché «possiamo avere o un Parlamento libero o un popolo libero»⁵⁸), arriva a proporre una nuova Costituzione che dovrebbe soddisfare l'«esigenza ineludibile di disarticolare la funzione legislativa», divenuta onnipotente e totalitaria nelle democrazie moderne: «Mentre è un unico organo – il Parlamento – che quasi sempre, oggi, provvede alla legislazione e vi provvede con norme che solo a volte sono generali ma che assai più spesso sono particolari (e che pure, però, provenendo dal Parlamento, salgono alla dignità di leggi), domani, per evitare questo tragico sincretismo tra ordini e norme, tra forma e sostanza di legge, domani, secondo Hayek, bisognerebbe bene ripartire l'attività legislativa tra due diversi organi: l'uno, l'Assemblea legislativa, come Hayek lo battezza, adibito alla produzione di leggi vere e genuine, e dunque incaricato delle norme generali; l'altro, l'Assemblea governativa, che corrisponde grosso modo agli attuali Parlamenti, e che come i Parlamenti attuali deve decidere, sì, dell'uso e della destinazione delle risorse che gli sono state affidate ma – ecco la novità – sempre nel quadro e nel rispetto delle superiori disposizioni dell'Assemblea legislativa. Pena, in caso contrario, l'invalidità dei suoi comandi»⁵⁹.

⁵⁸ Hayek (1982), v. III, p. 102.

⁵⁹ Pecora (2002), p. 55.

È ovvio, quindi, che la differenza fondamentale tra l'assemblea governativa proposta da Hayek e i parlamenti delle democrazie moderne, consiste nel fatto che la prima dovrebbe essere vincolata alle norme generali di condotta stabilite dall'assemblea legislativa, non potendo inoltre impartire ai privati cittadini ordini che non discendano dalle stesse norme generali.

In questo modo Hayek ritiene di aver proposto un sistema costituzionale più libero e non esposto all'arbitrarietà del governo della maggioranza. Sistema che egli, ricorrendo ancora una volta al greco antico, suggerisce di chiamare *demarchia*, migliore rispetto alla democrazia (*demos*: popolo, *kratein*: potere), il cui secondo termine (*kratos*) sembra riferirsi alla forza bruta piuttosto che al «governare secondo regole» (*demarchia*, invece, deriva dal verbo *archein*, usato nei composti quali monarchia, oligarchia ecc.)⁶⁰.

Questo sistema, secondo l'economista austriaco, garantirebbe da una parte un maggiore rispetto della formazione spontanea delle leggi, grazie a un organo (quello dell'assemblea legislativa) deputato specificamente allo studio, all'elaborazione e alla codificazione di quelle norme che si formano spontaneamente nella società; dall'altra parte (grazie alla limitazione dei poteri dell'assemblea governativa), smorzerebbe gli eccessi costruttivistici dei moderni parlamenti impedendone la legificazione estemporanea o legata agli interessi specifici di una determinata legislatura.

Fin qui, apparentemente, nulla quaestio. Ma ora arrivano i problemi. Infatti, se dalle funzioni e com-

⁶⁰ Hayek (1982), v. III, pp. 38-9.

petenze di queste due istituzioni previste da Hayek, ci concentriamo sui criteri con cui esse vengono formate, vediamo che nel suo modello di costituzione «non c'è spazio per il suffragio universale»⁶¹.

Infatti, per quanto concerne il diritto di eleggere rappresentanti all'assemblea governativa, Hayek propone di escludere «impiegati del governo», «coloro che ricevono sussidi o altri supporti finanziari» (notare la genericità dell'espressione⁶²), «pensionati anziani» e «disoccupati», poiché, nella sua proposta, essendo diventata tale istituzione un organo deputato a emanare norme particolari legate a interessi determinati, non sembra una situazione ideale che tali categorie «debbero votare su come dovrebbero essere pagati a spese degli altri». Insomma, coloro che non contribuiscono ai «mezzi» della ricchezza di una società ma si limitano a goderne i «risultati», non possono beneficiare degli stessi diritti degli altri cittadini, secondo l'intendimento di Hayek, in base al quale pressoché tutti i lavoratori dipendenti finiscono col rientrare fra coloro che non producono ricchezza⁶³.

⁶¹ Pecora (2002), p. 54. Su Hayek e la «nostalgia per un mondo non contaminato dal suffragio universale», si veda Losurdo (1993), capp. VII-5 e VII-7.

⁶² È curioso il fatto che il caritatevole Hayek da una parte prevede sussidi per gli inabili al sistema di mercato e dall'altra gli toglie nientemeno che il diritto di voto: la carità in cambio della libertà!

⁶³ Hayek (1982), v. III pp. 119-20. I medesimi concetti, venivano espressi circa un secolo e mezzo prima da Constant (1957), pp. 1146-9, in particolare a p. 1148, laddove afferma che «in tutti i paesi forniti di assemblee rappresentative è indispensabile

Né le cose vanno meglio se ci spostiamo ai criteri di formazione dell'altra assemblea, quella legislativa. Leggiamo l'idea di Hayek: «Sebbene eletti dal popolo come rappresentanti dell'opinione su ciò che è giusto, i membri dell'assemblea legislativa (*law-making assembly*) dovrebbero non essere dipendenti dalla volontà e dall'interesse e certamente nemmeno essere vincolati dalla disciplina di partito. Ciò potrebbe essere garantito eleggendoli per lunghi periodi dopo i quali essi non potrebbero essere rieletti. Per far sì che essi, tuttavia, rappresentino un'opinione corrente, ho suggerito un sistema di rappresentanza per gruppo di età: ogni generazione dovrebbe eleggere, una volta soltanto nella vita (*once in their lives*), diciamo a quaranta anni, dei rappresentanti che rimangano in carica quindici anni e ai quali sia garantita, in seguito, una carriera come giudici laici. L'assemblea legislativa risulterebbe così composta di uomini e donne tra i quaranta e i cinquantacinque anni [...] eletti dai loro coetanei dopo aver avuto l'opportunità di dare prova di sé nella vita ordinaria, ed ai quali dovrebbe essere richiesto di lasciare i propri affari per una carica onorifica per il resto della vita».

In questo modo Hayek ritiene di potersi avvicinare all'ideale del «senato dei saggi» (*senate of the wise*), costituendo un consesso autorevole che potrebbe limitare, grazie all'istituzione di norme generali, il governo rispetto ad ogni eccesso, soprattutto nel

che queste, quale che sia la loro organizzazione ulteriore, siano composte da proprietari». Infatti «una nazione presuppone sempre che degli uomini riuniti siano guidati dai propri interessi».

campo della gestione dei tributi: «Non potrei immaginare una restrizione più salutare, per i politici, della consapevolezza di dover suddividere la spesa di ogni penny secondo una scala universale predeterminata che essi non possono alterare»⁶⁴.

Ora, a parte il fatto che non si capisce perché tali componenti dell'assemblea legislativa non potrebbero costituire dei gruppi di interesse e arrivare in qualche modo a «sfruttare» la propria posizione (magari in combutta con i membri dell'assemblea governativa), il punto determinante è un altro: se l'assemblea legislativa viene eletta soltanto dai quarantenni, mentre disoccupati, pensionati anziani, funzionari statali ecc. non hanno mai il diritto di votare per l'assemblea governativa, ne consegue che le suddette categorie avrebbero diritto di votare una e soltanto una volta nel corso di tutta la propria vita, cioè al compimento dei quaranta anni. La qual cosa significa, in pratica, esclusione dal diritto di voto per tutte le suddette categorie. Ma quale norma può stabilire una misura del genere? E soprattutto, sarebbe una «norma generale» e quindi valida per tutti indistintamente? *Quis judicabit?* Come potrebbe l'assemblea legislativa proporre una norma (essa che si deve occupare di norme generali, quindi, secondo l'intendimento dello stesso Hayek, valide per tutti) che esclude da un diritto fondamentale intere fasce di cittadini⁶⁵?

⁶⁴ Hayek (1978), pp. 102-3.

⁶⁵ Dove vanno a finire insomma la «generalità» (che deve essere valida per tutti indistintamente) e l'«eguaglianza» della legge (che deve essere uguale per tutti allo stesso modo), caratteristiche principali del *Rule of Law* secondo Hayek, cit. in Leoni

10. LA «LEGGE» DI UN LIBERALE CONSERVATORE

Se si ritiene che il «governo della legge» liberale sia ben espresso dalla nota espressione di Cicerone (*legum servi sumus ut liberi esse possimus*), non ci sembra proprio che il modello proposto da Hayek rispetti l'altro fondamentale assunto del grande filosofo antico: *unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapit, dissolvitur omnis humana consortio*⁶⁶.

Ma ancora: quale evoluzione culturale spontanea avrebbe mai condotto a questa misura di cui parla Hayek, visto che la storia ci insegna che, seppur attraverso un processo controverso e faticoso, il suffragio si è andato sempre più estendendo nelle democrazie occidentali moderne? Senza contare, come ricorda ancora Pecora⁶⁷, che questo progetto costituzionale delle due assemblee legislative (una deputata alle norme generali, l'altra ai provvedimenti particolari), con le caratteristiche summenzionate, è frutto della mente di Hayek, di un'idea che si forma dal nulla e sul nulla che non sia il «razionalismo costrut-

(1961), p. 63? Ancora una volta si segnala la posizione specularmente opposta di Rawls (1993), pp. 291 e 295, il quale elabora due principi di giustizia di cui il secondo afferma espressamente «cariche e posizioni aperte a tutti secondo condizioni di equa uguaglianza di opportunità», poiché «la priorità della libertà implica, in pratica, che una libertà basilare può essere limitata o negata soltanto in difesa di una o più altre libertà fondamentali e mai per ragioni quali il bene pubblico o valori perfezionistici».

⁶⁶ Cicerone, *De Officiis* III, 6.

⁶⁷ Pecora (2002), p. 57.

tivista» di un individuo, per quanto grande pensatore. Dove va a finire il paradigma evoluzionistico? E lo sviluppo spontaneo del diritto?

Il filosofo, in un colpo solo e con un finale pirotecnico, contraddice tutte le sue teorie più importanti (anticostruttivismo, ordine spontaneo, libertà individuale, la legge che è veramente tale solo se generale, valida per tutti e astratta dalle considerazioni contingenti) in nome della reazione convinta al processo costante di democratizzazione e giustizia sociale che caratterizza i paesi occidentali nel Novecento.

Fra le varie menti umane quella di Friedrich August von Hayek costituisce un'eccezione? Non è stato forse lui a scrivere che «noi dobbiamo spogliarci dell'illusione di poter deliberatamente creare il futuro dell'umanità», aggiungendo che questa è la conclusione finale cui è giunto dopo quaranta anni dedicati a tali problemi⁶⁸. Da questo punto di vista ci sembra ineccepibile la critica senza appello di Oakeshott, il quale, pur partendo da una prospettiva simile a quella di Hayek, quindi condannando il «razionalismo» moderno iniziato con Bacon e Descartes e poi diffusosi anche nelle principali teorie e pratiche politiche del Novecento, rileva che la dottrina di Hayek, in quanto «piano finalizzato a resistere ad ogni pianificazione, è sicuramente migliore della dottrina opposta ma appartiene al medesimo stile di fare politica»⁶⁹.

Insomma, se è vero quanto scrive Hayek, cioè che l'«evoluzione non può essere giusta», poiché non è

⁶⁸ Cit. in Ercolani (2006), p. 156.

⁶⁹ Oakeshott (1967), p. 21.

l'uomo con la propria ragione a stabilirla e neppure controllarla, allora è evidente che neppure Hayek può arrogarsi il sommo diritto di stabilire quale sia l'evoluzione giusta o ingiusta dei sistemi governativi e costituzionali moderni.

Nello specifico del diritto e della legge, poi, arrivare a proporre addirittura un sistema che sconfessa alcuni dei capisaldi imprescindibili per le democrazie moderne, vuol dire non soltanto vestire i panni del costruttivista a sua volta, cioè di colui che non si affida all'ordine spontaneo delle cose ma ne propone uno che è il frutto della propria elaborazione razionale, ma significa anche configurarsi come un pensatore contrario alle conquiste della modernità e nostalgico di un tempo, l'Ottocento, in cui l'estensione dei diritti era fortemente limitata da clausole di esclusione tanto evidenti quanto superate nel corso del Novecento, almeno nel nostro Occidente democratico.

Ci troviamo, insomma, nel rapporto di Hayek con la legge e con i sistemi costituzionali, di fronte a uno dei tanti «luoghi» della speculazione del grande austriaco da cui si può evincere l'identità di un pensatore intimamente conservatore e perfino reazionario, cioè di un filosofo che, malgrado abbia scritto espressamente un saggio in cui spiegava «perché non era un conservatore», finisce col proporsi come esecutore entusiasta della pratica di riportare indietro le lancette dell'orologio e della storia⁷⁰.

⁷⁰ Per un'analisi più accurata e argomentata del mio giudizio sullo Hayek pensatore conservatore (e perfino qualcosa di più), rimando alla lettura di Ercolani (2008), pp. 263-278.

III

LA PARABOLA DEL LIBERO MERCATO E LE CONTRADDIZIONI DELLA GLOBALIZZAZIONE

Uno degli aspetti principali, se non il principale, che caratterizza il pensiero liberale a cavallo tra gli ultimi anni del Ottocento e i primi del Novecento, consiste in una vera e propria «frattura», data dal fatto che la parte maggioritaria del liberalismo «moderno» non soltanto accetta di intervenire sulle disposizioni della natura e del caso ma propone anche, e in maniera esplicita, che lo stato si occupi direttamente delle questioni economiche e si adoperi attivamente per stabilire una quanto più possibile parità delle condizioni di partenza fra tutti gli individui¹.

¹ Ho avuto modo di esporre in maniera più estesa questa teoria in Ercolani (2006), in part. Capp. III e VIII.

1 TRASFORMAZIONI DEL LIBERALISMO

Procedendo a ritroso troviamo l'autore che costituisce al tempo stesso l'esempio più vicino ai giorni nostri e, forse, quello più illustre: J. Rawls. In particolare laddove propone «una concezione della giustizia che annulli (*nullifies*) gli accidenti della dotazione naturale e la contingenza delle circostanze sociali (*the contingencies of social circumstances*)», poiché «l'arbitrio presente nel mondo deve essere corretto...»². Lo scopo del filosofo americano è oltremodo chiaro: affermare il principio dell'«equa uguaglianza delle opportunità» attraverso la costruzione di un «sistema di giustizia di sfondo» che garantisca la «mobilità sociale» anche ai meno avvantaggiati³.

Ma già il sociologo britannico Tawney, in un saggio del 1931 dal titolo significativo («*Equality*»), descrive la «parità delle condizioni» come fatto a quel tempo accettato da tutti, fornendone una definizione inequivocabile: «La parità delle condizioni è effettivamente reale soltanto nella misura in cui ogni membro di una comunità, quali che siano la nascita, il mestiere o la posizione sociale, possiede in maniera formale e sostanziale delle chances uguali di utilizzare completamente i propri talenti naturali, fisici, caratteriali e intellettivi»⁴.

La crisi del '29, con la fine della base aurea e del mercato autoregolantesi e, con essi, di molti dei capi-

² Rawls (1971), pp. 15 e 141.

³ Rawls (1982), p. 364.

⁴ Cit. in Canto-Sperber e Urbinati (2003), pp. 189-190.

saldi del liberalismo classico, crollato di fronte agli straordinari rivolgimenti dei primi decenni del '900, avevano condotto molti autori liberali a prendere atto del cambiamento di paradigma che si imponeva tanto sul piano teorico quanto su quello sociale.

Significativo è il caso di un pensatore come Ortega Y Gasset, fortemente individualista e teorico della società guidata da una «minoranza scelta (*minoría selecta*)», ma disposto ad ammettere e anzi propugnare un «intervento deliberato e programmato dello stato» volto ad assicurare l'«uguaglianza economica» e la «giustizia sociale»⁵. Del resto il liberale spagnolo ha ben chiaro il fatto che la cosiddetta «società» non è mai ciò che il nome promette, poiché in essa sono presenti anche elementi di «dissociazione» e «repulsione tra gli individui», tanto da renderla una realtà malferma e deficitaria «per costituzione». In tal senso, se le società arcaiche avevano bisogno del frequente intervento da parte di un potere pubblico, spesso e volentieri in forma violenta, ora che si sono sviluppate hanno comunque bisogno di un «corpo speciale incaricato di far funzionare quel potere in maniera incontrastabile»: questo corpo speciale è ciò che comunemente viene chiamato «Stato (*Estado*)»⁶.

Ma spostiamoci su un piano più prettamente socio-economico e leggiamo Keynes, il quale, quando il sistema liberale era entrato in piena crisi con il tracol-

⁵ Cfr. Mermall (1998), pp. 26-7.

⁶ Ortega Y Gasset (1957), p. 312. Per una diversa interpretazione del liberalismo di Ortega Y Gasset cfr. Pellicani (2006) ed Ercolani (2006²).

lo del '29, scrive nella sua opera principale che «la teoria classica» (quella dell'individualismo sfrenato, del *laissez faire*, del non intervento dello stato nelle questioni economiche) rappresentava «il modo nel quale vorremmo che la nostra economia si comportasse, ma supporre che di fatto essa si comporti così, significa ritenere inesistenti le grandi difficoltà cui ci troviamo di fronte»⁷. Tali considerazioni portano il teorico del New Deal a concludere che «l'intervento dello stato», per esempio per promuovere e finanziare nuovi investimenti, costituisce «l'unica via di uscita da una depressione prolungata e forse interminabile»⁸.

Quanto Keynes aveva compreso da economista era stato peraltro teorizzato circa vent'anni prima da Hobhouse su un piano squisitamente filosofico-politico. Questi, criticando il liberalismo classico («ottocentesco») e i forti limiti da esso presentati nella realizzazione concreta di una libertà uguale per tutti, si fa promotore di un nuovo liberalismo che garantisca il benessere (*welfare*) degli individui e l'effettiva pre-

⁷ Keynes (1936), p. 34. Per una sintesi efficace della vera e propria «rivoluzione mondiale» che a livello economico-sociale avvenne in quegli anni di crisi del sistema liberale ottocentesco cfr. Arrighi (1994), pp. 358-9.

⁸ Keynes (1971-89), vol. XXI, pp. 59-60. Al contrario di quanto certi autori (fra cui Hayek) hanno affermato, l'adesione di Keynes ad alcune pratiche vagamente socialistiche non era ideologica, bensì dettata dall'analisi scientifica della realtà socio-economica che il grande economista si trovava di fronte. Lui stesso ricorda come per molti anni avesse convintamente sostenuto le teorie del liberalismo classico e come le avesse dovute abbandonare sulla scorta della necessità imposta dagli eventi, cfr. Keynes (1936), p. VI.

senza di diritti che rendano possibile la piena realizzazione di tutti i membri della società. Per ottenere ciò, precisa Hobhouse, non si richiede affatto il cambiamento rivoluzionario dell'organizzazione politica e statale, ma un governo in cui «lo stato sia investito di una certa sovranità rispetto alla proprietà in generale e di un potere di supervisione sull'industria in generale». Un tale principio di sovranità economica, conclude Hobhouse, può essere istituito di pari passo con quella «giustizia economica» che l'autore considera parimenti fondamentale ai fini di un vero liberalismo economico⁹.

Proprio l'insistenza sulla «giustizia economica e sociale», questo principio che troverà affermazione nel corso del XX secolo a partire soprattutto dagli anni dopo il secondo conflitto mondiale, attira su Hobhouse gli strali di Hayek, nemico giurato del concetto stesso di giustizia sociale¹⁰.

Ciò è comprensibile poiché Hobhouse, partendo da una premessa che rivoluziona i capisaldi del liberalismo classico celebrato con nostalgia dall'autore austriaco («la libertà implica l'uguaglianza»¹¹), critica l'assunto secondo cui «la possibilità dell'individuo di agire senza restrizioni è il principio cardine di ogni

⁹ Hobhouse (1911), p. 108.

¹⁰ Hobhouse piuttosto che *Liberalism*, scrive Hayek ancora nella sua ultima opera (1988), p. 110, avrebbe dovuto più correttamente intitolare *Socialism* il suo volume del 1911. Evidente la polemica contro un liberale che stava abbandonando la strada del liberalismo ottocentesco, prediletta da Hayek.

¹¹ Hobhouse (1911), p. 17.

progresso» e biasima come «spirito poco profondo (*shallow wit*)» quello della sua epoca, in cui si rimprovera al liberalismo un'incoerenza coi propri valori nel promuovere al tempo stesso un protezionismo economico per le imprese e una legislazione protettiva per i lavoratori: le due azioni non hanno nulla in comune fra loro, secondo Hobhouse, e a dir poco contrastano con i valori del liberalismo classico, ma di certo operano nell'interesse della collettività, sulla base del principio per cui la «buona libertà» non è quella di uno che guadagna a spese degli altri, ma quella che può essere goduta da tutti coloro che vivono insieme¹².

Questo processo di democratizzazione della teoria liberale, disposta col XX secolo a riconoscere importanza anche al concetto di uguaglianza e, con esso, anche a quello di parità delle condizioni di partenza e di intervento dello stato (fino a quasi tutto l'Ottocento rifiutati nettamente dal più gran numero dei teorici liberali), si è affermato in maniera netta nella maggior parte dei paesi occidentali, tanto da far apparire Hayek come l'esponente, certamente il più grande e geniale per molti versi, di un liberalismo conservatore e persino reazionario, intendendo con quest'ultimo termine la volontà di riportare indietro le lancette dell'orologio della storia, a un tempo che aveva preceduto, e forse alla fine prodotto, i grandi conflitti mondiali della prima metà del Novecento¹³.

¹² *Ibidem*, pp. 27 e 41.

¹³ Sull'analisi specifica del conservatorismo di Hayek rinviamo a Ercolani (2008).

2 LA REAZIONE DI HAYEK

Ciò risulta ancora più evidente se dal piano politico e sociologico ci spostiamo su quello più prettamente storico, perché allora non si può non prendere atto del fatto che dal 1945 quasi tutti gli stati occidentali, nelle intenzioni come nella pratica, abbandonarono la supremazia del mercato per convertirsi a una «gestione attiva e pianificata dell'economia da parte dello stato». Significativo, d'altra parte, è il fatto che lo stesso storico da noi citato poche righe più avanti rileva come tra i maggiori fautori di un ritorno a un'economia di mercato completamente libera, pena la caduta del capitalismo occidentale verso «la via della schiavitù», vi fosse proprio Hayek, relegato però in quegli anni, e per buona parte del Novecento, al ruolo di «profeta nel deserto»¹⁴.

È indubitabile che Hayek, votato al «culto della spontaneità»¹⁵, nell'ambito di questa frattura interna al

¹⁴ Hobsbawm (1994), pp. 176-7. Per una sintesi storica delle modalità con cui il liberalismo europeo si è convertito all'interventismo (e al protezionismo) statale «ben oltre il punto considerato accettabile dalla dottrina liberale classica», cfr. Lichteim (1972), pp. 37-9. Anche Schumpeter (1943), pp. 423-5 prende atto della molta strada fatta dai principi del capitalismo del *laissez faire*, tanto che «oggi è possibile regolare le istituzioni capitalistiche al fine di condizionare il lavoro dell'impresa privata in una maniera che differisce solo di poco da una genuina pianificazione socialista».

¹⁵ L'espressione è di T. Maulnier (1937), p. 155. Lo stesso autore parla dei teorici liberali classici come di coloro che «avevano rivendicato per l'attività economica un dominio proprio», da cui erano esclusi politici, giuristi e moralisti. A tali figure era richiesto di astenersi dall'intervenire in un ambito in cui «le sole

pensiero liberale si schiera con coloro che sono nostalgici del liberalismo classico e propongono di lasciare intatto quanto più possibile l'ordine spontaneo regolato dalla natura e dal caso. Poiché esiste un ordine naturale voluto da Dio, questa la sintesi data da Pirou della teoria spontaneista, poiché esso è il migliore possibile, dobbiamo astenerci rigorosamente dall'intervenire nel meccanismo economico: lasciamo che le cose si sviluppino liberamente e si ordinino spontaneamente¹⁶.

La frattura che avviene tra i pensatori liberali (fino a quasi tutto l'Ottocento concordi nell'accettazione corale di certi capisaldi comuni ora oggetto di divisione), e soprattutto il periodo in cui trova la sua massima espressione (la prima metà del Novecento), non vanno relegati tra gli accadimenti minori della storia umana. Tutt'altro. Il processo di democratizzazione del liberalismo, congiunto all'accettazione di misure fino a quel momento strenuamente rifiutate (l'intervento diretto del governo nelle questioni economiche, il principio della giustizia sociale), costituiscono una tappa fondamentale di quel graduale superamento delle discriminazioni razziali, sessuali e censitarie che avevano caratterizzato i governi liberali fino ai primi decenni del XX secolo, rendendo possibile il felice epilogo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* adottata dall'Onu nel 1948.

Proprio l'«universalizzazione» dei diritti individuali, a prescindere dalla razza, dal censo e dal sesso, costi-

leggi naturali, imm modificabili se non al prezzo di disordine, rovina e catastrofe, dovevano regolare tutti i rapporti umani» (p. 110).

¹⁶ Pirou (1939), p. 233.

tuiva il passo finale di un processo iniziato con la frattura liberale. E proprio la *Dichiarazione* viene bollata da Hayek come un «tentativo di fondere i diritti della tradizione liberale occidentale con la concezione completamente diversa della rivoluzione marxista russa»¹⁷.

In essa Hayek vedeva il momento culminante di quel «declino della dottrina liberale» che, iniziato nel 1870 (con la Comune di Parigi), egli riteneva strettamente connesso a una reinterpretazione della libertà intesa come «disponibilità di mezzi, garantita dallo stato, che consentano l'ottenimento di una grande varietà di fini particolari»¹⁸.

Il periodo che si staglia tra il 1870 e il 1948 è, per Hayek, quello della «strada abbandonata», come recita il capitolo iniziale della sua prima opera politica di rilievo: ovverosia l'abbandono delle «idee del XIX secolo» (in cui vigeva il principio del *laissez faire*), attuato anche in Inghilterra e negli Stati Uniti a partire dal 1931 (dopo che Germania, Italia e Russia avevano fatto da apripista), per intraprendere una nuova strada (quella del socialismo) in maniera talmente netta e decisa da far ricordare che cosa fosse il liberalismo in questi paesi soltanto a coloro forniti di una memoria tale da potersi spingere fino agli anni precedenti la Prima guerra mondiale¹⁹.

La reazione dell'economista austriaco alle conquiste del Novecento è netta e si mantiene costante nel tempo, tanto che ancora alla fine degli anni '60, quan-

¹⁷ Hayek (1986), p. 310; cfr. Losurdo (1993), pp. 10 e 21.

¹⁸ Hayek (1978), p. 134.

¹⁹ Hayek (1944), p. 9.

do ormai era impossibile attaccare la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, egli se la prende con quel «miscuglio di ideali» che sotto il nome di «*welfare state*» ha in larga parte rimpiazzato il socialismo come obiettivo dei riformatori e che richiede un'analisi approfondita per accertare se «i suoi risultati non siano molto simili a quelli generati dal socialismo vero e proprio (*veri similar to those of fullfledged socialism*)»²⁰.

Ma perché il liberalismo stava abbandonando la strada che tanto benessere e prosperità aveva prodotto nel XIX secolo? Per rispondere a questa domanda Hayek ripercorre la storia del liberalismo attraverso una dicotomia piuttosto netta: da una parte egli vede lo sviluppo di un liberalismo «evoluzionistico», proprio dell'antica tradizione inglese dei *whig*, il cui valore supremo risiede in una concezione della libertà individuale come «negativa», cioè finalizzata alla protezione attraverso la legge contro ogni forma di coercizione arbitraria; dall'altra parte individua un liberalismo che si rifà alla «tradizione Continentale», in cui il posto più alto viene occupato dalla rivendicazione di autodeterminazione da parte di ogni gruppo rispetto alla formazione del proprio governo²¹.

La tradizione del liberalismo evoluzionistico o *whig* è fondata su una concezione della libertà che è

²⁰ Hayek (1967), p. 221. Per un'analisi più estesa della concezione della storia in Hayek, rinvio ad Ercolani (2004), pp. 63-5.

²¹ Hayek (1978), pp. 119-20. Lionel Robbins (1963), p. 92, conferma che «la concezione della libertà di Hayek, sulla scia dei grandi pensatori liberali del passato, si sviluppa nei termini dell'assenza di una coercizione arbitraria» e in quanto tale può essere intesa come «negativa». Cfr. anche Gray (1989), p. 90.

stata spesso descritta come «negativa»; essa fa riferimento, come la pace e la giustizia, all'«assenza di un male», a una condizione aperta di possibilità che però non garantisce vantaggi precisi. La libertà rivendicata dal liberalismo (inglese), insomma, richiede dunque la rimozione di tutti gli ostacoli di natura sociale che contrastino gli sforzi individuali, mentre non richiede che la comunità o lo stato forniscano beni particolari²².

Società e governo quindi, come affermava già Paine dall'altro capo dell'Oceano, devono essere nettamente separati e per nulla confusi: la società, in ogni sua forma, è una «benedizione», mentre il governo, nella sua forma migliore, non è nient'altro che un «male inevitabile», il «sigillo della perduta innocenza»²³.

Il declino di questa dottrina liberale, cominciato per Hayek nel 1870, è strettamente connesso con una reinterpretazione della libertà come disponibilità (da ottenere attraverso l'intervento dello stato) dei mezzi necessari a conseguire una grande varietà di obiettivi particolari²⁴. Ecco quindi trovato il colpevole: il liberalismo continentale!

²² Già Burke (1815-27), v. VI, p. 216, affermava che non doveva essere lo stato a intervenire sulle fisiologiche disparità prodotte dall'agire sociale, poiché ci avrebbe pensato «il più saggio, il più esperto e il più ricco» a guidare, illuminare e proteggere «i più deboli, i più ignoranti e i meno forniti di beni economici» (si tratta dell'*Appeal from the New to the Old Whig*).

²³ Paine (1894), v. I, p. 69.

²⁴ Hayek (1978), p. 134.

3. LIBERALISMO INGLESE VS LIBERALISMO CONTINENTALE

Questa analisi di Hayek non aiuta a fare chiarezza. Innanzitutto perché la distinzione tutta «geografica» tra un liberalismo evoluzionistico «inglese» e un liberalismo costruttivistico «continentale» presenta notevoli limiti ed eccezioni, come deve ammettere lo stesso filosofo quando inserisce tra i costruttivisti Hobbes e Bentham e tra gli evoluzionisti Montesquieu e Tocqueville, solo per fare alcuni esempi.

Ma se andiamo ancor più nello specifico vediamo che la dicotomia hayekiana non regge per nulla. Prendiamo due figure centrali del pensiero liberale dell'Ottocento: il francese Bastiat e l'inglese John Stuart Mill.

Ebbene è l'autore francese ad avvicinarsi di più alla concezione evoluzionistica e liberistica espressa da Hayek, arrivando a identificare la concorrenza con la libertà e spingendosi fino a definire la prima come «la legge democratica per eccellenza», la più «progressista ed egualitaria», persino la più «comunitaria» di tutte quelle a cui la Provvidenza ha affidato il progresso delle società umane²⁵. La libera concorrenza, evidentemente non contaminata dall'intervento dello stato, coincide nientemeno che con il «bene dell'umanità»²⁶.

Dall'altra parte Stuart Mill si distanzia oltremodo dall'impianto di Bastiat (e di Hayek), istituendo la celebre distinzione fra le leggi e le condizioni della

²⁵ Bastiat (1862), v. VI, pp. 350-2.

²⁶ *Ibidem*, v. II, p. 177.

produzione di ricchezza, che «partecipano del carattere delle verità fisiche» e in cui non vi è nulla di volontario o arbitrario, e la «distribuzione della ricchezza» che è materia che pertiene soltanto alle istituzioni umane²⁷.

È sulla base di tale distinzione che Mill supera la concezione classica delle leggi economiche, ritenute vere e immutabili alla stregua di leggi naturali e quindi inserite all'interno di un ordine evolutivo che deve rimanere libero dall'azione umana, per farsi promotore di un intervento diretto dell'uomo e del governo al fine di affermare delle condizioni di equità sociale. Le leggi sulla proprietà, scrive il filosofo inglese nel 1848, non hanno garantito il «giusto equilibrio» fra gli esseri umani, ma hanno sovraccaricato di impedimenti soltanto alcuni, riservando i vantaggi agli altri. Esse hanno volutamente alimentato le disuguaglianze ed impedito che tutti gli uomini iniziassero in condizioni di parità la gara della vita²⁸.

La conclusione di Mill è inequivocabile: l'intervento del governo nelle questioni sociali è oltremodo necessario in molte questioni rispetto alle quali il privato, per ristrettezza di vedute o di mezzi, non è in grado di provvedere in vista del bene comune. In tal senso, il buon governo, ben lungi dal qualificarsi come un'entità che non interviene nel libero gioco delle individualità concorrenti, deve ritagliarsi un ruolo decisamente attivo, volto non soltanto a rimuovere ostacoli e impedimenti alla libera intrapresa, ma anche a «fornire tutto

²⁷ Stuart Mill (1848), v. II, Book II, 1, § 1, p. 199.

²⁸ *Ibidem*, Book II, 1, § 3, p. 207.

il suo aiuto attivo, tale da incoraggiare e alimentare ogni rudimento di spirito di attività individuale che dovesse incontrare. Persino arrivando ad «assegnare i suoi mezzi pecuniari» in aiuto agli sforzi privati²⁹.

È quindi evidente, anche solo con questi pochi esempi, che la dicotomia istituita da Hayek, fra un liberalismo «continentale» affetto da spirito costruttivistico, contrapposto a quello inglese promotore di una visione evoluzionistica, non regge alla prova dei fatti. Il francese Bastiat era a sua volta allievo di un altro grande economista «evoluzionista» e fautore della libera concorrenza quale Jean Baptiste Say.

Mentre John Stuart Mill si rivela il caposcuola e antesignano di tutta una serie di autori in lingua inglese che, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, contribuiscono a iniziare quel filone di pensiero che, soprattutto con il Novecento, consumerà la frattura interna al liberalismo facendo propria la visione di uno stato interventista in più direzioni, che ha il compito di garantire, per quanto possibile, la giustizia sociale fra tutti i cittadini.

Fra questi, lo abbiamo già visto, spicca il caso dell'inglese Hobhouse, per tale ragione polemicamente criticato da Hayek.

Ma possiamo anche spingerci al di là dell'Oceano, in quel paese che ideologicamente ed economicamente raccoglie l'eredità dell'Inghilterra vittoriana, per trovare il più importante filosofo americano, John Dewey, impegnato in una rielaborazione del concetto di individuo che lo porta ad affermare un nuovo liberalismo, fondato sulla critica impietosa del vecchio.

²⁹ *Ibidem*, v. III, Book V, 11, § 16, pp. 970-1.

L'individualità, scrive il filosofo americano, è composta da due aspetti o lati (*aspects, sides*) inseparabili: da una parte sicuramente ci sono le inclinazioni, le capacità, il temperamento e la precipua disposizione dell'individuo, ma dall'altro lato vi è la particolare «condizione sociale», le limitazioni, le opportunità e le condizioni ambientali (*surroundings*). L'individuo è il prodotto tanto di una «capacità specifica» quanto di un «particolare ambiente sociale circostante», per cui considerare uno solo di questi due aspetti, facendo astrazione dell'altro, vorrebbe dire riferirsi ad una «mera astrazione» priva di riscontri nella realtà³⁰.

Sostenere come fa Dewey che l'individuo è il prodotto anche dell'ambiente che lo circonda, delle circostanze e delle opportunità che la società in cui nasce e si trova è in grado di garantirgli, equivale a rigettare quella visione dell'individuo astratta e senza tempo che aveva caratterizzato il vecchio liberalismo. Una visione completa dell'individuo, in quanto entità essenzialmente in relazione con altri individui e con l'ambiente sociale circostante, fa dire al filosofo americano che occorre un «nuovo liberalismo» che sappia raccogliere le proprie energie per affermare il suo antico fine (la promozione e sviluppo dell'individualità) con mezzi rinnovati. In tal senso occorre istituire un «ordine sociale» che non può essere fondato su una «convergenza non pianificata (*unplanned*) ed esterna delle azioni di individui separati». Insomma, è proprio il concetto di ordine spontaneo che viene messo in discussione da Dewey, che lo considera il «tallone d'A-

³⁰ Dewey (1891), pp. 301-2.

chille» del vecchio liberalismo. Nella società contemporanea, il filosofo scrive queste cose nel 1935, la realizzazione dei fini per cui i liberali si sono battuti, si può ottenere soltanto attraverso un «piano d'organizzazione sociale (*organized social planning*)» volto alla creazione di un ordine che, ben lungi dall'essere spontaneo, preveda che l'industria e la finanza siano «socialmente controllate in favore di istituzioni che garantiscano la base materiale ed economica per la liberazione culturale e lo sviluppo degli individui»³¹.

Con Dewey facciamo un passo in avanti di non poco conto. Non soltanto, infatti, trova ennesima conferma l'imprecisione e la superficialità della dicotomia hayekiana fra un liberalismo europeo costruttivista e uno inglese e americano evoluzionista *tout court*, ma con il filosofo statunitense assistiamo anche a una più realistica concezione della società del Novecento, in cui la contestualizzazione storica, il riferimento alle condizioni concrete e il rifiuto di idee astratte (un certo individualismo, contrapposto alla società in quanto entità collettiva) si presentano come elementi assai più proficui ed efficaci per comprendere il mondo contemporaneo e le società occidentali.

4. LA FRATTURA DEL LIBERALISMO

Insomma, a cavallo tra il XIX e il XX secolo si stava consumando una frattura all'interno del mondo liberale che non riguardava soltanto il piano idea-

³¹ Dewey (1935), pp. 39-40.

le, ma aveva anche e soprattutto a che fare con le trasformazioni delle nazioni occidentali, non più in grado di progredire fondandosi soltanto su un'economia lasciata libera dall'intervento dei governi e della società³².

Il fondamentale intervento dello stato nelle questioni economiche divenne, con la fine del 1800, un dato irrinunciabile sia sul piano teorico sia su quello delle politiche concrete. A tal proposito uno storico dell'Inghilterra a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento registra il fatto che, in Germania, Bismarck aveva mostrato come una via per resuscitare il pensiero conservatore fosse quella di adottare un'azione di riforme sociali finanziate attraverso la politica fiscale. Altri paesi europei seguirono l'esempio del Cancelliere tedesco per contrastare il dominio inglese in materia di esportazione di prodotti ma anche

³² Non è questa la sede per affrontare la questione, ma è importante rilevare come autorevoli studiosi contemporanei negano che gli stati capitalistici, anche agli albori della civiltà commerciale e industriale, si siano sviluppati seguendo l'imperativo del libero mercato. Landes (1998), pp. 265-6, dopo una lunga ricostruzione conclude che «i massimi fautori del libero commercio (Gran Bretagna e Stati Uniti) erano stati fortemente protezionisti durante la propria fase di sviluppo». Phillips (2002), pp. 93, 232 e 235-6, constata come in America, fin dal 1790, efficaci regimi nazionali hanno quasi sempre impiegato, piuttosto che disimpegnare, il potere federale per favorire l'economia. Lo stesso autore parla di «mito» a proposito dell'«epoca del laissez faire» con cui si è soliti decifrare la storia degli Stati Uniti dopo il 1865, quando ha inizio la cosiddetta «età dell'oro». Stiglitz (2002), p. 21, ricorda come negli Stati Uniti dell'Ottocento il governo «giocò un ruolo fondamentale nel forgiare l'evoluzione dell'economia».

per dare forza alle grandi industrie che stavano nascendo nei singoli stati.

In forza di queste politiche governative di protezione si svilupparono le grandi industrie europee, ma anche gli Stati Uniti, nel 1890, adottarono un rigoroso sistema protezionistico (*MacKinley Tariff*). La tendenza era ormai generalizzata. Nell'Inghilterra liberale riforme quali l'*Old Age Pension Act* del 1908 e il *National Insurance Act* del 1911 erano lì a testimoniare l'importanza della legislazione sociale in materia economica, tanto che nel 1892 il leader conservatore inglese Lord Salisbury arrivava a giustificare il metodo delle tariffe doganali e, più in generale, si era verificata una modifica non di poco conto dello slogan dei conservatori: non più «*free trade*», ma «*fair trade*», sebbene ufficialmente si continuasse a proclamare il mercato libero come un ideale ancora attuale³³.

Rispetto a tale tendenza non fa eccezione la Francia, sfuggita alla crisi economica mondiale del 1873, che aveva colpito paesi come l'America e l'Inghilterra, grazie alle barriere doganali con le quali l'aveva astutamente cinta il Thiers³⁴.

Dopodichè, ancor di più con l'ingresso nel Novecento risultano oltremodo evidenti i capisaldi che il liberalismo ha dovuto abbandonare sull'onda di rivolgimenti storici ed economico-sociali di enorme portata. Le due guerre mondiali, intervallate dalla grande crisi economica del 1929, con la disoccupazione di massa e la fine del mercato autoregolantesi,

³³ Thomson (1950), p. 194.

³⁴ Miquel (1976), p. 426.

segnano anzitutto la crisi del modello liberale classico, che sarebbe uscito da quel periodo così trasformato da risultare quasi irriconoscibile. È importante rilevare come non si tratta soltanto di una trasformazione dovuta a cause esogene (le guerre, l'estensione del suffragio con la relativa influenza dei partiti socialisti, la legislazione sociale e lo sviluppo dei diritti di cittadinanza), ma anche endogene al sistema liberale stesso. Il sempre più compiuto dominio dell'industria da parte di un ristretto numero di società per azioni, che ha mutato il carattere della sfera economica fino a produrre processi di accentramento e di concentrazione, e l'iniziale mediazione istituzionale del potere politico nella società capitalistica, che poi è sfociato in una vera e propria «programmazione» del mercato da parte dello stato, hanno portato più autori a parlare di «post-capitalismo» e a chiedersi addirittura se quella uscita dalla grande crisi potesse essere ancora definita una società capitalistica³⁵.

Il mondo stava cambiando con una velocità impressionante, mentre la portata stessa dei rivolgimenti rendeva anacronistiche le istanze del liberalismo classico. La recessione economica cominciata in America col crollo di Wall Street, verso la fine del 1928, con il conseguente dirottamento dei fondi dal prestito estero alla speculazione interna, contemporaneamente alla richiesta da parte delle banche statunitensi del rimborso dei crediti europei, costituiscono tutti fattori che incrementarono oltremodo la crisi dei paesi europei, già flagellati dalla disoccupazione

³⁵ Cfr. Giddens (1973), IX-1.

di massa e dalle sempre più frequenti proteste sociali. Cosicché «un paese dopo l'altro fu costretto a proteggere la propria moneta mediante il ricorso alla svalutazione o al controllo valutario. La sospensione della convertibilità in oro della sterlina inglese nel settembre del 1931 portò alla definitiva distruzione dell'unica rete di transazioni commerciali e finanziarie mondiali su cui erano basate le fortune della City di Londra». Il protezionismo imperversò, mentre «il capitalismo si chiuse negli iglù delle sue economie di stati-nazione». Si trattò di una vera e propria «rivoluzione mondiale», le cui caratteristiche principali erano la scomparsa della *haute finance* dalla politica mondiale, il crollo della Società delle Nazioni a vantaggio degli imperi autarchici (e degli stati-nazione), l'ascesa del nazismo in Germania, i piani quinquennali in Unione Sovietica e il lancio del *New Deal* statunitense³⁶.

Che non ci si trovasse di fronte a cambiamenti di poco conto è confermato anche da quanto dichiarava nel 1946 ai suoi concittadini un autorevole statista americano di rigorosa fede capitalista: «Nel nostro paese la gente non teme più parole come “pianificazione”[...] la gente ha accettato il fatto che il governo debba pianificare così come in questo paese ogni cittadino pianifica il proprio futuro»³⁷.

La frattura all'interno del mondo liberale, insomma, si stava compiendo in quegli anni di grande crisi e si sarebbe protratta per tutto il Novecento fino ai

³⁶ Per tutto ciò cfr. Arrighi (1994), pp. 358-9.

³⁷ Cit. in Maier (1987), p. 129.

giorni nostri. Una frattura sul piano teorico, che vedeva da una parte importanti autori liberali schierati per l'intervento dello stato nelle questioni economiche (fra gli altri Hobhouse, Dewey, Ortega Y Gasset, Rawls e persino Popper, da alcuni considerato invece su posizioni hayekiane³⁸), cioè disposti a fare proprie le istanze avanzate dal movimento socialista e dalle proteste sociali ad esso connesse; dall'altra c'erano i teologi del libero mercato, in forme differenti nostalgici del capitalismo ottocentesco e tenacemente convinti che per impedire che le nazioni occidentali civilizzate finissero per essere «schiavizzate dal barbarismo di Mosca» occorresse il ritorno a un «aperto e incondizionato capitalismo del *laissez faire*»³⁹

Una frattura sul piano teorico, quindi, ma anche sul piano politico-sociale, con tutte le nazioni occidentali impegnate ad adottare politiche interventiste, protezioniste e volte all'affermazione della «giustizia sociale».

Ma se quella che abbiamo chiamato frattura sul piano teorico, anche grazie alla posizione di autori come Hayek, ha dato luogo a una contrapposizione ideale mai superata, la frattura sul piano politico-sociale ha trovato una ricomposizione e una sinergia tra le due opposte visioni.

In tal senso uno storico come Hobsbawm può ricostruire gli «anni d'oro» (1945-1975), caratterizzati da una sorprendente e costante ripresa delle econo-

³⁸ Per un'analisi del Popper che prende nettamente le distanze dalla tradizione liberista cfr. Ercolani (2005), p. 70.

³⁹ Mises (1956), p. 89.

mie occidentali dopo il secondo conflitto mondiale, attribuendone il merito al «capitalismo post-bellico», ritratto come una sorta di «matrimonio tra il liberalismo economico e la socialdemocrazia, con aspetti sostanziali presi in prestito dall'Urss, che per prima aveva promosso l'idea di un'economia pianificata»⁴⁰.

Persino il liberale Berlin, citato dai più soltanto per la sua celebre distinzione tra libertà «positiva» e «negativa», fa propria questa lettura dell'Occidente e del liberalismo contemporaneo. Se il liberalismo delle origini appare come un movimento «unico e coerente» che ha subito lievissime modifiche durante quasi tre secoli, scrive il filosofo, la «coscienza della storia» che si sviluppò nel XIX secolo modificò il disegno «semplice e severo» della teoria liberale classica. Si comprese che il progresso umano era condizionato da fattori che presentavano una maggiore «complessità» rispetto a quanto era stato elaborato agli albori dell'«individualismo liberale». Le società si convertirono gradualmente a una «pianificazione consapevole della società», prosegue Berlin, tanto che «il XX secolo, che ha soddisfatto molte delle aspirazioni del periodo vittoriano, è stato in effetti testimone di un impressionante miglioramento delle condizioni materiali della maggior parte dei popoli dell'Europa occidentale, dovuto in larga misura all'energica legislazione sociale (*energetic social legislation*) che ha trasformato l'ordinamento della società».

Tutto questo, conclude Berlin, in un'epoca in cui gli stessi liberali cominciavano ad ammettere la ne-

⁴⁰ Hobsbawm (1994), p. 270.

cessità di alcune correzioni e di un certo controllo della vita sociale, anche da parte dell'«odiato stato», quanto meno per mitigare la disumanità di un'impresa privata «senza le briglie (*unbridled*)», proteggere le libertà dei più deboli e salvaguardare quei diritti umani fondamentali senza i quali non potevano esserci né felicità, né giustizia, né «libertà di perseguire quelle cose che rendono la vita valevole di essere vissuta»⁴¹.

Insomma, il liberalismo che esce dalle due guerre mondiali, scrive Burdeau, è costruito su fondamenti del tutto rinnovati: è consapevole della complessità e pericolosità della società postindustriale, per cui condanna il fatto che l'individuo venga abbandonato ad affrontarla con le sue sole risorse; promuove la liberalizzazione all'interno di una nuova maniera di intendere lo stato, in modo che gli interventi protettivi di questo siano compatibili con l'autonomia della società civile, autonomia che viene garantita attraverso la riparazione dei danni, assicurando così la «buona coscienza» indispensabile al dinamismo della società stessa.

«Il riformismo socializzante», conclude lo studioso francese del pensiero liberale, «non rappresenta la negazione del liberalismo, ma anzi la condizione della sua perpetuazione». Si tratta di un «liberalismo avanzato» in cui, poiché si è preferito avere un tetto, si rinuncia a distruggere la baracca per procedere invece a degli aggiustamenti⁴².

⁴¹ Berlin (1969), pp. 8-12.

⁴² Burdeau (1979), pp. 261 e 263.

Alla luce dei fatti, insomma, possiamo giungere a respingere la spiegazione «geografica» di Hayek, evitando quindi la sua visione «dicotomica» (liberalismo inglese *vs* continentale), e facendo nostra, invece, l'analisi storica e concreta che individua un'evoluzione nell'ambito del pensiero e della pratica liberali.

Posta la questione in questi termini, allora, si comprende come le distinzioni riscontrabili all'interno della teoria liberale nel suo complesso vanno in realtà spiegate attraverso la grande evoluzione che si riscontra nel graduale, ma inesorabile, passaggio dal liberalismo classico a quello «avanzato» di cui parla Burdeau (con tutti i cambiamenti politico-economici cui abbiamo fatto accenno).

Non si tratta, come vorrebbe Hayek, di analizzare a tavolino un liberalismo atemporale caratterizzato da due «radici», una benefica rappresentata dal liberalismo evoluzionistico dell'Inghilterra ottocentesca e un'altra malefica costituita dal liberalismo continentale e infaustamente dominante nel XX secolo. Ma si tratta di fare i conti con la realtà sociale delle società liberali tra Otto e Novecento, per comprendere come esse siano giunte a notevoli cambiamenti e a un sostanziale abbandono dei capisaldi del liberalismo classico in conseguenza di determinate urgenze e istanze inevitabilmente presenti all'interno di società più complesse. Le società liberali si sono dovute evolvere e con esse si è evoluto il pensiero liberale. Certo, attraverso modalità sostanzialmente rifiutate da Hayek, che si è schierato con quei liberali-liberisti nostalgici delle usanze ottocentesche e rimasti in minoranza per quasi tutto il Novecento.

5. LIBERALISMO, NEOLIBERISMO E GLOBALIZZAZIONE

Questa evoluzione del liberalismo contemporaneo, sostanzialmente rifiutata da Hayek, si rivela assai utile per comprendere le dinamiche e le problematiche che caratterizzano quel fenomeno sociale chiamato «globalizzazione».

Presupposto necessario alla comprensione, ormai lo abbiamo visto, è costituito dal constatare come il liberalismo, nella teoria quanto nella pratica, abbia dovuto fare i conti con la storia fino al punto di modificare in maniera radicale gli assunti che l'avevano caratterizzato nella fase classica e contaminarsi con molte delle istanze socialiste.

Tale presupposto viene avallato da un autore liberale della seconda metà del Novecento come Minogue, il quale nel 1963 traccia un bilancio secondo cui socialismo e liberalismo sono ormai usciti fuori dalle «identità prefissate» con le quali si era soliti qualificarli («*planned economy* o *free enterprise*», per esempio), tanto che il secondo si è trasformato a tal punto che ormai non solo con esso si intende sia la «libertà individuale» sia l'«intervento dello stato», ma soprattutto «sotto molti punti di vista noi possiamo oggi riconoscere che il liberalismo non è una singola entità. Al giorno d'oggi, infatti, noi siamo abituati a riferire il termine "liberale" al partito laburista inglese, a quello democratico americano e a partiti simili altrove. Ognuno di questi partiti ha legiferato attraverso politiche che possono essere descritte come socialiste e finalizzate al benessere sociale (*socialist and welfa-*

rist), ripudiando larghe parti di quella che era intesa come dottrina liberale nei secoli più vicini»⁴³.

Se persino un autore di riferimento del pensiero liberale giunge a tali conclusioni, tutto farebbe pensare che sia finito il tempo in cui, per lo più unanimemente, gli stessi autori liberali ritenevano che la nostra società si è evoluta in base alla visione ottimismo-individualistica elaborata alla fine del 1700 da Adam Smith, quella per cui «lo sforzo naturale (*natural effort*) di ciascun individuo per migliorare la propria condizione, qualora lo si lasci esercitare con libertà e sicurezza, è un principio così potente che basta da solo, e senza alcun aiuto, non soltanto a portare la società alla ricchezza e alla prosperità, ma a superare le centinaia di inopinati impedimenti (*impertinent obstructions*) con i quali la follia delle leggi umane troppo spesso intralcia (*encumbers*) la sua azione»⁴⁴.

Ma in realtà non è così e del resto una tale conclusione non sarebbe sufficiente, non potrebbe bastare. Perché comunque è innegabile che viviamo

⁴³ Minogue (1963), pp. VII e 13-4. A esprimere tali considerazioni non è un autore socialista, bensì un serio esponente liberale del '900, il quale, dopo aver rimarcato le notevoli differenze tra il *classical liberalism* e il *modern liberalism*, ammette chiaramente che «l'unità che in questi ultimi secoli ci ha permesso di discutere di liberalismo come di un'entità singola e all'insegna della continuità è puramente intellettuale», infatti «nel rapportarci con una tale dottrina di pensiero, noi ci rapportiamo con un'astrazione (*abstraction*), perché non c'è nessuna singola persona della quale si possa dire che è un liberale puro e semplice (eccetto forse John Stuart Mill)», *ibidem*, pp. 14-5.

⁴⁴ Smith (1776), vol. II, p. 40.

in un mondo regolato da un modo capitalistico di produzione e, come gli studiosi di economia ben sanno, dobbiamo tenere presente un principio basilare individuato da Marx: quello per cui il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso e la produzione capitalistica supera continuamente questi limiti immanenti «unicamente con dei mezzi che la pongono di fronte agli stessi limiti su scala nuova e più alta»⁴⁵.

Qui risiede, a nostro avviso, il fulcro di quel fenomeno oggi noto col nome di mondializzazione (o globalizzazione) dell'economia, che, proprio su una scala nuova e più alta (globale, appunto), ci pone di fronte a situazioni simili rispetto a quelle viste nel passato. Da una parte, infatti assistiamo al ripetersi dello sfruttamento del lavoro umano, stavolta però all'interno degli stati in via di sviluppo, anche se molto spesso da parte di multinazionali occidentali che godono di un'alleanza, reciprocamente vantaggiosa, con i governi di quei paesi. Basti pensare alla situazione dei lavoratori in Asia, per esempio, in balia delle multinazionali che ne sfruttano l'opera in una condizione di totale assenza di legislazione in materia: «Indipendentemente dal luogo in cui sono ubicate le zone industriali di esportazione, per i lavoratori la storia non cambia. Si tratta perlopiù di giovani donne assunte da appaltatori o subappaltatori di Corea, Taiwan o Hong Kong e costrette a sostenere turni di lavoro interminabili (14 ore in Sri Lanka, 12 in Indonesia, 16 in Cina meridionale, 12 nelle Filippine). Gli

⁴⁵ Cit. in Arrighi (1994), p. 289.

appaltatori producono in genere merci commissionate da società statunitensi, inglesi, giapponesi, tedesche o canadesi. La direzione è di tipo militare, i supervisori sono spesso arroganti, i salari inferiori ai livelli di sussistenza e il lavoro monotono e poco specializzato»⁴⁶.

Dall'altra parte, il sistema globale dell'economia ci pone di fronte ancora una volta a un Occidente che, in grado di dominare economicamente e, salvo rare eccezioni, militarmente il mondo, grazie all'ausilio di istituzioni internazionali sotto il suo esclusivo controllo, sfrutta e impoverisce paesi in via di sviluppo grazie all'imposizione di valori (quali il libero scambio e il non intervento dello stato), che, lo abbiamo visto, sono stati rifiutati e superati dai medesimi paesi occidentali al proprio interno.

Esattamente cento anni dopo la lucida analisi di Hobson⁴⁷, è stavolta un altro liberale, recente premio Nobel per l'economia, a mettere in luce questa realtà. Partendo subito da una premessa, che al tempo stesso è una conclusione, davvero eloquente. Dopo aver condotto un'analisi dei danni e delle ingiustizie della cosiddetta globalizzazione, l'autore giunge a biasimare il fatto che al giorno d'oggi «non abbiamo un governo mondiale, responsabile davanti ai cittadini di ogni paese, che possa sovrintendere al processo di globalizzazione in maniera paragonabile a quanto fecero i gover-

⁴⁶ Klein (2000), p. 184.

⁴⁷ Per un'analisi dei punti di contatto fra la critica al «mito» del libero mercato in Hobson (1902) e Stiglitz (2002), rinviamo ad Ercolani (2007). Per una disamina specifica del rapporto tra la speculazione di Hayek e la globalizzazione ad Ercolani (2008²).

ni degli Stati Uniti e di altri paesi nel guidare il processo di nazionalizzazione [dell'economia]»⁴⁸.

La concezione oggi imperante nel rapporto degli stati ricchi con i paesi poveri, lamenta Stiglitz, è fondata su politiche «neoliberiste», su un «fondamentalismo del mercato» che altro non è se non un ritorno all'economia del *laissez faire* propugnata nell'Ottocento: «Dopo la grande depressione e il riconoscimento di altri fallimenti del sistema di mercato, dalle profonde disuguaglianze alle città rese invivibili dall'inquinamento e dal degrado, i paesi industriali più avanzati hanno rifiutato queste politiche liberiste, sebbene rimanga sempre aperto il dibattito su quale sia il giusto equilibrio tra regolamentazione e libero mercato»⁴⁹.

Ma l'economia mondiale, oggi, è dominata da poche istituzioni controllate dai paesi ricchi (Fmi, Wto, Banca mondiale) e da pochi protagonisti (finanza, commercio, ministeri del commercio), strettamente collegati a interessi finanziari e commerciali ben delineati, mentre coloro che ne subiscono le decisioni non hanno praticamente voce in capitolo. Questo fa sì che gli stessi paesi ricchi, proprio perché nel corso della storia, e sulla propria pelle, si sono accorti del fatto che la «liberalizzazione del commercio» spesso non mantiene le sue promesse ma semplicemente conduce a un aumento della disoccupazione, hanno spinto la liberalizzazione del commercio per quanto concerne l'esportazione dei propri prodotti, salvo, allo stesso

⁴⁸ Stiglitz (2002), p. 21.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

tempo, continuare a proteggere quei settori nei quali la concorrenza dei paesi in via di sviluppo poteva minacciare le loro economie. Ciò avveniva e avviene nei famosi incontri dei G8, ricorda Stiglitz, e la contestazione iniziata a Seattle è cominciata proprio nell'ambito di uno di questi incontri in cui i paesi ricchi allacciavano accordi e gestivano le leggi del mercato sulla base del proprio esclusivo interesse, a spese dei paesi in via di sviluppo cui non veniva permesso di esportare i propri prodotti liberamente⁵⁰.

Inutile dire che ci troviamo ancora una volta di fronte a una costante del mondo liberale: quella dei due pesi e due misure o, se si preferisce, di nuove clausole di esclusione aggiornate ai tempi moderni: il principio dell'intervento dello stato nelle questioni economiche e delle politiche di *welfare state*, ormai fatto proprio dagli stati liberali dei paesi ricchi, non deve valere per i paesi poveri o in via di sviluppo, cui vengono imposti principi liberisti per i quali pagano conseguenze pesantissime, mentre le economie dei paesi ricchi continuano a godere delle sovvenzioni, e della forte protezione, dei rispettivi governi e stati (quando non delle suddette istituzioni economiche transnazionali)⁵¹.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 60-1.

⁵¹ Emblematico è il caso della Russia dopo il crollo del muro di Berlino. Questo paese, storicamente grande produttore di alluminio, dopo la fine della Guerra Fredda, era diventato potenzialmente un grande esportatore, vista anche la domanda interna notevolmente diminuita (gli aerei da combattimento non si producevano più in maniera massiccia). Poiché anche la domanda internazionale per la produzione di lattine per le bevande anda-

E dire che lo stesso Stiglitz riconosce che si tratta di «una lunga storia di ipocrisie e ingiustizie», ricordando come già nel XIX secolo le potenze occidentali, cresciute loro stesse proteggendo le proprie economie, non si esimevano dallo stipulare trattati commerciali assai sleali. Il più «oltraggioso», fu quello seguito alla «guerra dell'oppio», in cui Regno Unito, Francia, Russia e Stati Uniti si unirono contro la Cina (nel 1858) non soltanto per costringerla a concessioni territoriali e commerciali, con la garanzia di esportare a basso prezzo le merci prodotte in Occidente, ma anche per vincolarla ad aprire i propri mercati all'oppio, condannando così milioni di cinesi all'assuefazione⁵².

La protesta contro questo tipo di globalizzazione iniziò a Seattle proprio per combattere contro tali iniquità ripetute, quando per l'ennesima volta i paesi industrializzati si stavano accordando per imporre ai paesi in via di sviluppo le proprie merci e per chiude-

va diminuendo, Paul O'Neill, presidente di Alcoa (un'azienda leader americana del settore), propose e ottenne la formazione di un cartello mondiale per fare fronte al crollo dei prezzi. Naturalmente la proposta fu accolta, i prezzi risalirono, la Russia non poté ottenere i benefici che le sarebbero spettati in un mercato veramente libero e i consumatori pagarono l'alluminio a un prezzo più alto di quello che, sempre un mercato libero, avrebbe potuto garantire: «Pur propagandando le virtù dei mercati competitivi, gli Stati Uniti non ci pensarono due volte ad auspicare, la creazione di cartelli mondiali nei settori dell'acciaio e dell'alluminio in cui le loro industrie nazionali sembravano minacciate dalle importazioni», cfr. Stiglitz (2002), pp. 173 sgg.

⁵² *Ibidem*, pp. 61-2.

re le proprie frontiere ai prodotti agricoli e tessili del Terzo mondo. Contemporaneamente, sulla base dell'ideologia del «fondamentalismo del mercato», gli stessi paesi industrializzati da una parte imponevano a quelli poveri di non sovvenzionare le proprie industrie con aiuti governativi, salvo dall'altra elargire sovvenzioni per miliardi ai propri agricoltori, distruggendo di fatto ogni possibilità di concorrenza giusta⁵³.

Anche questo è stato ed è a tutt'oggi il liberalismo occidentale, un sistema che, in maniera travagliata e conflittuale, ha reso benestante la grande maggioranza dei cittadini occidentali, ma che si sta estendendo al resto del mondo facendo sì che questa estensione assuma la forma di una «sottomissione del mondo all'Occidente»⁵⁴.

Sulla base di queste considerazioni possiamo ritenere complessivamente inadeguate le chiavi di lettura che ci fornisce Hayek ai fini di una comprensione dell'evoluzione del liberalismo e, quindi (perché è indubbio i due aspetti sono connessi), del mondo contemporaneo così come ci si presenta. Ritenere come faceva l'autore austriaco che una delle «più marcate caratteristiche» del liberalismo sia sempre stata e rimanga quella di battersi per l'«eguaglianza formale», cioè contro «tutte le discriminazioni»⁵⁵, significa pronunciare quanto di più infondato e irreperibile vi sia nella storia passata e in quella presente della pur autorevole tradizione liberale.

⁵³ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁴ Latouche (1989), p. 43.

⁵⁵ Hayek (1978), p. 142.

È più appropriata, a nostro avviso, l'analisi che fece Braudel esattamente trent'anni addietro. Questi, constatando che il mondo si sviluppava sotto il segno dell'ineguaglianza, alla definizione di «economia mondiale», per comprendere le dinamiche dell'ineguaglianza medesima, preferiva quella di «economia-mondo», caratterizzata non dall'economia del mondo presa nel suo intero, bensì da tre caratteristiche precipue: uno «spazio geografico dato» (e quindi limitato), un «polo» o centro rappresentativo costituito da una città dominante (già allora parlava di New York) e soprattutto una divisione in zone successive, la cui ultima, più lontana dal centro nevralgico e più estesa di tutte le altre, si trova a recitare un ruolo subordinato e dipendente più che partecipante⁵⁶.

Quanto questo fosse e sia vero, all'interno degli stati liberali (ove vi era una rigida divisione per classi) fino almeno a tutto l'Ottocento e, oggi, all'interno del grande stato «globale» (ove vige una divisione tra stati ricchi e potenti e tutti gli altri), dovrebbe essere a nostro avviso sotto gli occhi di tutti coloro che ancora hanno a cuore un'equilibrata obiettività.

⁵⁶ Braudel (1976), pp. 83-6.

PARTE TERZA

POPPER: UNA RAGIONE SENZA STORIA

IV

POPPER E HAYEK

La comparazione tra Popper e Hayek è tutt'altro che agevole per almeno due grandi ordini di motivi: il primo riguarda il forte contrasto tra i molteplici riconoscimenti di influenza reciproca e l'oggettiva diversità delle conclusioni a cui i due autori giungono (soprattutto in ambito di filosofia politica, quella che in questa sede ci interessa maggiormente); il secondo si riferisce al fatto che il pensiero di Popper non ha istituito l'orizzonte problematico della politica a oggetto preciso di investigazione, non avendo egli mai scritto un trattato di politica o tentato di formulare una teoria generale della stessa. Egli non è propriamente né un sociologo né un politologo, ma al tempo stesso la sua filosofia politica «inespressa» è ben più che la semplice «appendice liberal-conservatrice di un'epistemologia anglosassone» e molto di più di un «derivato senza spessore del suo falsificazionismo metodologico»¹.

¹ Baudouin (1994), pp. 10, 12-3.

Per quanto concerne i riconoscimenti di influenza reciproca, c'è da dire che essi non mancano e sono oltremodo netti. Cominciamo da Hayek, il quale, in una retrospettiva del 1982, parlando del pensiero di Popper, scrive che «da quando comparve la sua *Logick der Forschung* nel 1934, la mia adesione alla sua teoria generale della metodologia è stata completa». Quindi aggiunge che ciò era dovuto al fatto che la formulazione di Popper era «un'esposizione di ciò che io stavo sentendo», cioè di idee simili che però Hayek non aveva ancora avuto modo di esporre in maniera articolata².

Un'adesione indiretta, ma per questo forse più significativa, di Hayek al pensiero di Popper la troviamo, per esempio, laddove l'economista austriaco fa proprio l'assunto del primo secondo il quale una teoria per essere scientifica deve essere falsificabile e deve escludere certi risultati che, se invece dovessero verificarsi, falsificherebbero la teoria stessa³.

Ma quando i riconoscimenti si fanno indiretti, qualora cioè ci si addentri tra i meandri della speculazione di Hayek e si esca da contesti epistolari o celebrativi, le differenze cominciano a notarsi in maniera evidente. È interessante, a tal proposito, notare come in un altro saggio Hayek ribadisce e modifica al tempo stesso il concetto succitato, affermando che «l'avanzamento della scienza deve procedere in due differenti direzioni: mentre da una parte è certamente desiderabile per noi produrre delle teorie quanto

² Hayek in Weimer-Palermo (1982), p. 323.

³ Hayek (1967), pp. 4 e 29.

più falsificabili, dall'altra dobbiamo anche spingerci verso campi in cui, come noi avanziamo, il grado di falsificabilità inevitabilmente decresce», poiché questo è il prezzo da pagare per l'avanzamento sul terreno dei fenomeni complessi⁴.

Non è questa la sede per approfondire le differenze anche in campo epistemologico e metodologico tra i due filosofi, basterà registrare come l'affermazione di Hayek secondo la quale per le scienze che studiano i fenomeni complessi il progresso è legato alla decrescita del grado di falsificabilità, costituisce uno di quegli esempi che differenziano non poco i due autori anche rispetto ai campi citati.

Non meno forti e marcati sono i riconoscimenti che Popper attribuisce a Hayek, per esempio all'interno della celebre, e pluricitata, lettera del 15 marzo 1944, in cui il filosofo della scienza scrive all'economista una frase non fraintendibile: «Io penso di aver imparato da voi più di quanto abbia imparato da ogni altro pensatore vivente, escluso forse Alfred Tarski»⁵.

Così come, più di una volta, Popper tiene a sottolineare il fatto di aver avuto certe illuminazioni ben prima di aver poi letto idee simili in Hayek⁶.

⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁵ Cit. in Hacohen (2000), p. 486.

⁶ Cfr. Shearmur (1996), p. 27 e Popper (1957), pp. 136-7: per quanto, in quest'ultimo caso (siamo all'interno di *Poverty of Historicism*), a proposito dell'unità del metodo per le scienze naturali e per quelle sociali, lo stesso Popper nota qualche differenza tra la sua impostazione e quella di Hayek (anche se tende a minimizzarla), e comunque la sicurezza con cui l'epistemologo

Ma anche questi riconoscimenti, formalmente categorici, formulati da Popper nei confronti dell'economista austriaco, trovano nella sostanza delle smentite altrettanto nette, soprattutto quando dal terreno epistemologico e metodologico si passa a quello sociale e politico.

A tal proposito è interessante riferirsi allo scambio epistolare che l'epistemologo austriaco ebbe con Rudolf Carnap, il grande esponente del Circolo di Vienna che era andato a insegnare in America pur mantenendo le proprie posizioni socialiste. Carnap aveva conosciuto Popper a Vienna quando questi era ancora giovane e di idee socialiste. Ma ora, dopo aver letto *The Poverty of Historicism*, gli vennero non pochi dubbi sul pensiero politico di Popper: quale dei due Popper era vero, quello liberale o quello socialista? Cosa ne pensava il filosofo della scienza della questione cruciale della socializzazione dei mezzi di produzione? L'idea di Carnap di trasferire il carico maggiore dei mezzi di produzione dai privati alla mano pubblica era compatibile con l'ingegneria sociale gradualistica di Popper?

Tutte domande che Carnap rivolse a Popper in una lettera del 17 novembre 1946⁷.

Ora, si tratta di quesiti rispetto ai quali Hayek, malgrado anche lui avesse avuto delle simpatie socia-

afferma che il suo metodo coincide perfettamente con quello dell'economista è quantomeno discutibile, anche alla luce di quanto abbiamo visto affermare da parte di Hayek a proposito dei fenomeni complessi.

⁷ Cfr. Shearmur (1996), pp. 30 sgg.

liste in gioventù, avrebbe fornito delle risposte nette e inequivocabili. Non così ha fatto Popper.

Questi, infatti, nella sua lettera di risposta (6 gennaio 1947) in cui tracciava a grandi linee il proprio pensiero, dichiarò di essere d'accordo, per certi aspetti, con il socialismo. Affermò la propria idea rispetto alla necessità di una maggiore uguaglianza di risultati in campo economico e si dichiarò favorevole a decise sperimentazioni nello stesso campo, che comprendessero anche la socializzazione dei mezzi di produzione (*socialization of the means of production*). Non solo, ma Popper arrivò a dire che né il termine «socialismo» né il termine «liberalismo» potevano caratterizzare una «posizione politica seria e responsabile».

Non che mancassero nella lettera rilievi critici alle idee socialiste, tutt'altro, ma alla fine questi venivano «compensati» da proposte che facevano nuovamente pendere la bilancia verso il terreno del socialismo: per esempio laddove Popper affermava che «ormai siamo abbastanza ricchi da garantire a tutti un reddito dignitoso», qualcosa che, egli credeva, potesse eliminare lo «sfruttamento basato sulla minaccia di inedia (*exploitation based on the threat of starvation*)».

Insomma, Popper si dichiarava d'accordo con i liberali sul fatto che «la libertà è la cosa più importante in campo politico», ma altresì riteneva che non potesse essere fatta salva alcuna libertà senza il miglioramento della «giustizia distributiva» e senza l'accrescimento dell'«uguaglianza economica»⁸, due

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 31-2.

espressioni che avrebbero fatto sobbalzare non poco Hayek.

Si potrebbe obiettare che Popper stesse interloquendo con un amico di vecchia data, un socialista col quale volesse, magari forzando un po' il proprio pensiero, cercare una qualche forma di accordo. Ma non è così. Infatti il filosofo austriaco ribadisce gli stessi concetti anche negli scambi epistolari con Hayek, per esempio laddove (citiamo da due lettere, una del 15 marzo del 1944, l'altra del 28 maggio del medesimo anno) afferma che il *laissez faire* non è un'opzione percorribile (ma anche l'economista ne era un critico), per poi però aggiungere che, come esito di tale assunto, resta da stabilire quale forma di «interventismo» vada perseguita e che in questo ambito potrebbe essere trovato un possibile accordo tra liberali e socialdemocratici (e qui si differenzia notevolmente da Hayek).

In particolare nella seconda lettera (quella del 28 maggio 1944), Popper arriva a criticare un aspetto fondamentale della filosofia dell'economista austriaco, quello per cui le istituzioni che si sono formate organicamente, e spontaneamente, sarebbero escluse da ogni forma di critica razionale (Hayek si riferiva al mercato, evidentemente, ma portava come esempio anche il linguaggio). Popper rilevava come i linguaggi naturali comportassero la formazione di paradossi, e quindi, in molti campi, fosse in realtà necessario un urgente incremento della critica.

Nella medesima lettera, e in una del 6 maggio del 1946, Popper andava palesemente contro un altro dei capisaldi di Hayek, quella «giustizia sociale» da

quest'ultimo ritenuta un pericoloso non-senso. Per Popper, in realtà, quando la gente usava questo termine, voleva significare qualcosa di assai comprensibile e moralmente significante, di cui l'economista ignorava l'importanza e il pericolo a livello politico.

Né tali considerazioni si possono limitare a quel periodo, se è vero che ancora in una lettera (non inviata) al suo allievo Bryan Magee, nel marzo del 1974, Popper pur criticando l'idea che si potesse pervenire a una nazionalizzazione del cento per cento dei mezzi di produzione, tuttavia suggeriva che lo stato poteva mantenere un controllo del cinquantuno per cento su tutte le compagnie pubbliche⁹.

Sarà forse anche per questo che lo stesso Magee, nel suo libro su Popper del 1973, pur ammettendo che il filosofo poteva ormai effettivamente descriversi come un «liberale nel vecchio senso del termine», tuttavia da giovane «aveva elaborato i fondamenti filosofici di quello che sarebbe diventata la socialdemocrazia»¹⁰.

Né del resto sarebbe facile attribuire queste affermazioni all'interesse di uno che aveva intrapreso la carriera politica nei laburisti quale è stato Magee. Se infatti apriamo i testi di Popper, è lo stesso filosofo, in *Open Society*, a dichiarare che le idee del proprio lavoro potrebbero essere esemplificate come un «socialismo di tipo non collettivistico»¹¹. Così come,

⁹ Per tutte queste lettere citate, si può confrontare Shearmur (1996), pp. 34-6.

¹⁰ Magee (1973), p. 84.

¹¹ Popper (1945), v. II, p. 198.

sempre nella stessa opera, l'epistemologo più volte dichiara di sottoscrivere ampiamente la descrizione che Marx fa del capitalismo del suo tempo in quanto caratterizzato da un aperto sfruttamento. Di fronte a questo sfruttamento, dichiara Popper, noi dobbiamo esigere che il capitalismo selvaggio (*unrestrained capitalism*) lasci il posto all'interventismo statale¹².

Certo, come tiene a precisare Shearmur, l'interventismo statale sposato da Popper risente comunque dell'influenza di Hayek, specialmente riguardo all'importanza dell'esistenza di procedure istituzionali opposte alla discrezionalità individuale, con ciò intendendo dire che allo stato non va comunque assegnato un potere più forte di quello necessario a preservare la libertà degli individui¹³; ma ciò non toglie che con Popper siamo su un terreno che tende a differenziarsi oltremodo da quello di Hayek.

«Tentare di riassumere tutto ciò non è un compito facile – dichiara Shearmur – poiché le idee di Popper intorno all'organizzazione politica (in *The Open Society*) sono difficili da classificare. Esse mi sembrano incompatibili sia con il liberalismo che col socialismo nella loro formulazione tradizionale»¹⁴.

¹² *Ibidem*, pp. 124-5, ma anche v. I, p. 203, in cui Popper descrive il tempo in cui viveva Marx come «uno dei periodi più sinistri di oppressione e sfruttamento nella storia moderna».

¹³ Shearmur (1996), pp. 27 e 112-3. Popper stesso, (1945), v. II, pp. 130-2, parla della necessità di una «struttura legale di istituzioni protettive (*legal framework of protective institutions*)» e di un intervento sull'economia che sia «istituzionale» o «indiretto» piuttosto che «personale» o «diretto».

¹⁴ Shearmur (1996), p. 114.

Certamente, il fatto che uno dei massimi studiosi del pensiero politico di Popper giunga a tale conclusione è piuttosto significativo.

Come significativo ci pare il dato per cui lo stesso epistemologo austriaco, nella propria autobiografia intellettuale, ancora una volta esprime considerazioni che non possono far propendere chiaramente per un Popper liberale nel senso, appunto, tradizionale del termine: «Se potesse esistere un socialismo combinato con la libertà individuale – scrive infatti il filosofo – io sarei ancora un socialista. Infatti non ci potrebbe essere nulla di meglio che vivere una vita modesta, semplice e libera in una società egalitaria. C'è voluto del tempo prima che io riconoscessi che questo non era che un magnifico sogno; che la libertà è più importante dell'eguaglianza; che il tentativo di realizzare l'eguaglianza mette in pericolo la libertà; e che, se la libertà è perduta, non vi potrà essere alcuna eguaglianza in mezzo all'illibertà»¹⁵.

Shearmur commenta questo passo affermando che un critico potrebbe obiettare che mentre Popper suggerisce una linea interessante di argomento, egli però non spiega cosa avrebbe da dire al suo più giovane se stesso (quello che perorava la causa della giustizia sociale e dell'interventismo economico) e, soprattutto, quale potrebbe essere il suo punto di vista intorno alla relazione sociologica tra il mantenimento della libertà e dell'uguaglianza¹⁶.

¹⁵ Popper (1976), p. 35.

¹⁶ Shearmur (1996), p. 35.

Ma qui possiamo fermarci e tornare alla considerazione iniziale: Popper non è propriamente né un politologo né un sociologo e non ha scritto alcuna opera in cui fosse contenuta una teoria generale della politica. Sarebbe quindi presuntuoso, e conterrebbe inevitabilmente degli elementi di forte arbitrarietà, pretendere di cercare nella sua speculazione quello che non c'è. È sicuramente importante, e tanto ci basta in questa sede, rilevare le indubbie, e rilevanti, differenze col pensiero di Hayek.

Marcando le differenze anche e soprattutto per rendere manifesto un punto cruciale che accomuna questi due pensatori: il fatto che sia la storia (rifiutata da Hayek, rimossa da Popper) a evidenziare i limiti delle rispettive speculazioni e forse del pensiero liberale nella sua generalità.

Se è infatti la storia, come abbiamo visto, a mettere in crisi l'impianto teorico di Hayek, nella misura in cui questi ne rifiuta gli esiti contraddicendo più di un caposaldo del proprio pensiero; vedremo che è sempre la storia (e molte volte la storicità di ogni filosofia), nella misura in cui tale realtà viene rimossa o ignorata, a mettere in evidenza limiti e contraddizioni della speculazione di Popper.

V

RAGIONE CRITICA E DEMOCRAZIA

Se quella di Hayek è una lotta serrata contro gli «abusi» della ragione, senza esclusione di colpi fino al punto di assumere qua e là le fattezze di una vera e propria requisitoria contro la ragione *tout court*, quello di Popper può essere definito un tentativo illuministico di circoscriverne le possibilità e i campi di azione.

Potremmo dire che Popper, in un certo senso, è un illuminista che ha fatto propria la grande lezione di Kant: la ragione è quanto di più importante ci è dato possedere come uomini, per cui ogni individuo deve innanzitutto imparare a servirsi di essa in maniera autonoma e maggiorenne (*sapere aude*), ma come tutte le cose importanti contiene dei lati oscuri che possono finire per imporsi con grande forza e pericolosità, soprattutto qualora pretendesse di estendersi al di là delle proprie possibilità. E contro quest'ultimo aspetto si può e si deve combattere, secondo Popper, fa -

cendo comunque uso di una caratteristica della ragione: la critica (vedremo che da questa *pars costruens* che Popper applica nella propria concezione della ragione si dipanerà tutta una serie di motivi che condurranno alla sua idea di democrazia).

Hayek, a nostro avviso, si limita a servirsi della *pars destruens* quando considera la ragione, non tanto e non soltanto criticandone i presunti abusi, ma soprattutto finendo col riservarle il ruolo assai minore di uno dei tanti aspetti che fanno parte dell'evoluzione spontanea, di quell'ordine in-intenzionale che la ragione umana, fallibile e limitata, non può cogliere ma soltanto intralciare coi suoi interventi inopinati e «costruttivistici».

Del resto le implicazioni politiche che derivano dalla concezione che Hayek propone della ragione e della conoscenza umane salta immediatamente agli occhi: poiché la nostra conoscenza è per larga parte una conoscenza tacita, poiché noi sappiamo ben più cose di quelle che possiamo esprimere e poiché le regole che governano il nostro comportamento rimarranno sempre inarticolate, in ultima analisi, dal momento che noi non saremo mai capaci di specificare la norma che governa la nostra applicazione delle regole stesse; non ci potrà mai essere una considerazione di ciò che è giusto che renda possibile una struttura sociale governata da norme esplicite che siano conformi al nostro senso di giustizia.

Su queste basi Hayek suggerisce che le norme di giustizia non possono essere costruite in astratto, ma devono essere il risultato (*outcome*) del processo sociale. Sebbene la riflessione teorica sia una parte di

questo processo, essa non può essere più di questo: una *parte* del processo. Non possono esistere schemi dettagliati (*blueprints*) prodotti dalla teoria politica, e tutte le valutazioni delle regole e dei processi sociali che dominano la società devono iniziare dal riconoscimento della tradizione consolidata (*the existing tradition*) entro la quale tutti i discorsi sociali e morali trovano posto¹.

Il nesso è evidente: l'ordine spontaneo, l'evoluzione naturale, la tradizione consolidata rispetto alla quale l'uomo con la sua ragione non è altro che una parte inserita nel processo, assumono un ruolo largamente predominante all'interno del sistema di Hayek. Popper parte da premesse ugualmente scettiche che ora vedremo, ma comunque finisce con l'ammettere (e anzi incoraggiare) l'attitudine critica verso la tradizione, riservando una posizione di tutto rispetto alla ricerca teoretica.

Ancora una volta ci può essere d'aiuto la capacità sintetica di Kukathas, laddove questi ricorda che Popper afferma che tutte le tradizioni devono essere sottoposte a scrutinio critico, poiché se è oltremodo pericoloso un rigetto all'ingrosso delle tradizioni, è altrettanto pericolosa l'accettazione acritica delle stesse².

¹ Kukathas (1989), pp. 79-80.

² *Ibidem*, p. 80. Poco più avanti in questa stessa pagina l'autore cita Popper il quale, lamentandosi degli eccessi del tradizionalismo, che spingono all'uniformità di comportamenti e alla paura dei cambiamenti, se la prende con «l'intolleranza fortemente emotiva che è caratteristica di tutti i tradizionalismi».

Al fine di comprendere meglio l'intendimento che Popper ha del rapporto fra ragione e tradizione, conviene citare questo passo tratto da *Open Society*, sicuramente fra i più paradigmatici: «Certamente noi dobbiamo molto alla tradizione, e la tradizione è molto importante, ma il termine "tradizione" deve essere analizzato anche all'interno di relazioni personali concrete. Così facendo, possiamo liberarci di quell'atteggiamento che considera ogni tradizione come sacrosanta, o come preziosa in sé, sostituendolo con uno che consideri le tradizioni come preziose o perniciose a seconda dei casi, in base all'influenza che esercitano sugli individui. Così possiamo realizzare che ciascuno di noi (per mezzo dell'esempio e della critica) può contribuire allo sviluppo o alla soppressione delle tradizioni stesse»³. Risulta evidente in Popper il grande riconoscimento che egli tributa alla critica (quindi alla ragione) individuale in merito all'accettazione o financo alla soppressione della tradizione, dell'ordine costituito, per chiamarlo in altro modo.

Hayek, di contro e sulla scia di Hume, è molto più ostile alla ragione: «L'uomo – argomenta l'economista austriaco – è spesso volte aiutato più dall'abitudine che dalla comprensione razionale», tanto è vero che invariabilmente impara a fare la cosa giusta senza comprendere perché sia la cosa giusta». E nel suo essere più ostile alla ragione, l'economista ha enfatizzato non il ruolo di questa nel modificare la tradizione (questo è invece un punto centrale in Popper), bensì il ruolo della tradizione nel creare la ragione

³ Popper (1945), v. II, p. 226.

stessa: «La tradizione non è qualcosa di costante, ma è il prodotto di un processo di selezione guidato non dalla ragione ma dal successo. Essa si modifica, ma raramente ciò può avvenire per un atto deliberato. La selezione culturale non è un processo razionale: non è guidata dalla ragione ma è essa stessa a crearla»⁴.

Comunque sia, anche per Popper abbiamo fatto accenno a delle premesse scettiche riguardo alla ragione e alla conoscenza umana che, dopo averne rilevato le notevoli differenze rispetto a quelle di Hayek, è ora il caso di analizzare⁵.

Innanzitutto Popper dichiara di usare i termini «ragione» e «razionalismo» in senso lato, intendendo con ciò comprendervi sia l'attività intellettuale sia quella osservativo-sperimentale, proprio perché la scienza fa uso sia degli esperimenti che del pensiero. In questo senso, quindi, razionalismo non si oppone ad empirismo, bensì a irrazionalismo, cioè a quell'atteggiamento che per risolvere i problemi fa appello al sentimento e alle emozioni piuttosto che alla ragione. Razionalismo, per Popper, è in sostanza quell'atteggiamento (*attitude*) disposto ad ammettere che «io posso sbagliarmi e tu avere ragione, ma per mezzo di uno sforzo comune possiamo avvicinarci alla verità». Questo atteggiamento, che Popper chiama anche «atteggiamento della ragionevolezza», è assai simile a quell'attitudine scientifica che ritiene che nella ricerca della verità noi abbiamo bisogno di «coopera-

⁴ Cit. in Kukathas (1989), p. 81.

⁵ Nel fare ciò, riassumeremo quanto il filosofo della scienza spiega più diffusamente in Popper (1945), v. II, pp. 224-31.

zione» e che, con l'ausilio del dibattito (*argument*), col tempo possiamo raggiungere qualcosa che somigli all'oggettività.

Qui Popper, per prendere le distanze da Hegel e dagli hegeliani (cui lo accomunerebbe, secondo lui, l'idea della ragione come prodotto sociale ma lo differenzerebbe, nettamente, l'individualismo metodologico che lo porta a negare la conclusione hegeliana, in base alla quale poiché noi dobbiamo la nostra ragione alla società, allora la società è tutto e l'individuo nulla), specifica che la propria «teoria sociale della ragione» (o del metodo scientifico) è una teoria assolutamente «interpersonale» e mai «collettivista».

Proprio perché interpersonale, secondo Popper, completamente distante da ogni forma di autoritarismo, poiché la discussione o dibattito su cui si fonda, richiedono la «critica» e l'«arte di prestare ascolto alla critica». Infatti la ragione, proprio come la scienza, si sviluppa grazie alle critiche reciproche, cosicché l'unico modo possibile di pianificare (*planning*) il suo sviluppo è quello di sviluppare istituzioni che salvaguardino la libertà di critica, cioè a dire la libertà di pensiero.

Proseguendo la sua descrizione, Popper distingue tra un «razionalismo vero» (quello di Socrate, consapevole dei propri limiti e caratterizzato dalla modestia intellettuale di chi sa quanto spesso può sbagliarsi e quanto sia indispensabile la collaborazione degli altri per giungere alla verità) e un «razionalismo falso» (o «pseudo razionalismo») che è quello di Platone, caratterizzato da una «fiducia immodesta nelle proprie superiori doti intellettuali (*immodest belief in*

one's superior intellectual gifts)»: nel *Timeo*, ricorda Popper, Platone attribuisce la facoltà dell'opinione, persino della «vera opinione», ad ogni uomo, mentre riserva l'intelligenza, o «intuizione intellettuale» agli dei e a un ristrettissimo numero di uomini (l'epistemologo definisce quello di Platone anche col termine di «intellettualismo autoritario»).

Qui giungiamo al fulcro dello scetticismo di Popper, che non riguarda per nulla la ragione in quanto tale, bensì quel «razionalismo eccessivo» che finisce con l'indebolire le proprie posizioni e favorire la reazione irrazionalistica. Questo razionalismo eccessivo, o «acritico», fondandosi su presunzioni eccessive e impossibili da mantenere, finisce col risultare logicamente inferiore all'irrazionalismo, che facilmente riesce a smentirne gli assunti fondamentali⁶.

Popper propone quindi la sua idea di «razionalismo critico» o autocritico, consapevole dei propri limiti. Esso non solo è caratterizzato dall'atteggiamento autocritico e aperto alla critica esterna, ma adotta come proprio fondamento il riconoscimento del fatto che «il fondamentale atteggiamento razionalistico ri-

⁶ «Il razionalismo acritico – scrive Popper (1945), v. II, p. 230 – può essere descritto come quello proprio della persona che dice “io non sono disposto ad accettare nulla che non possa essere difeso per mezzo dell'argomentazione o dell'esperienza”». In altre parole, continua Popper, si può dire che questi rifiuta qualsiasi affermazione che non possa essere sostenuta dall'argomentazione o dall'esperienza. Ma ciò è autocontraddittorio, perché lo stesso principio del razionalismo acritico è indifendibile per mezzo dell'argomentazione o dell'esperienza e quindi, come tale, dovrebbe essere subito accantonato esso per primo.

sulta da un (almeno sperimentale) atto di fede: la fede nella ragione»⁷.

La qual cosa significa che a monte, quella dell'uomo di affidarsi alla ragione, è una scelta irrazionale, non fondata su alcun presupposto assoluto poiché la ragione stessa non è assoluta né infallibile.

Quanto abbiamo cercato di riassumere, dovrebbe far cogliere le differenze notevoli con Hayek, il quale insiste sulla fallibilità della nostra ragione, e sulla critica drastica agli abusi di questa, soltanto per assoggettarla all'ordine spontaneo, ai processi di evoluzione culturale e alla tradizione, tutte cose che prescindono dagli individui (anzi, gli stanno sopra) e dalla ragione umana al punto da essere esse a crearla e renderla possibile.

Popper, invece, per «fallibilità» della ragione (come della conoscenza e scienza umane), intende «l'accettazione del fatto che noi possiamo errare o che la ricerca della certezza (o anche di un'alta probabilità) è una ricerca erronea. Ma questo non vuol dire che la ricerca della verità è un errore. Al contrario, l'idea stessa di errore implica quella di verità come standard che possiamo anche non raggiungere. Essa implica che sebbene noi si possa cercare la verità, e sebbene si possa persino trovarla (cosa che credo avvenga in molti casi), noi non possiamo mai avere la certezza di averla trovata»⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 231. Shearmur (1996), p. 106, evidenzia giustamente che lo stesso Popper parla di una «decisione morale» alla base della scelta di affidarsi alla ragione nella soluzione dei problemi che ci si presentano.

⁸ Popper (1945), v. II, p. 375.

Constatata la limitatezza e la fallibilità della ragione individuale, non porta Popper a derubricarla dalla ricerca della verità per affidarsi all'ordine spontaneo dell'evoluzione umana, ma soltanto a proporre di usare l'accortezza di tenere presente che siamo fallibili, e che questo comporta un metodo scientifico che consiste nel «falsificazionismo».

Per falsificazionismo Popper intende quel metodo che innanzitutto parte da alcuni presupposti irrinunciabili: la scienza non è un sistema di asserzioni certe, o stabilite una volta per tutte, né un sistema che avanzi costantemente verso uno stato definitivo. Inoltre la nostra scienza non è conoscenza nel senso di *episteme*, non potendo pretendere di raggiungere la verità né quel suo sostituto che è la probabilità. «Noi non sappiamo: noi possiamo soltanto tirare a indovinare (*guess*)» dice Popper, e i nostri tentativi sono guidati dalla fede non scientifica, metafisica (per quanto biologicamente spiegabile) nelle leggi, nelle regolarità che possiamo svelare, scoprire. Come dice Bacone nel *Novum Organum*, il metodo di ragionamento che noi applichiamo alla natura consiste di «anticipazioni affrettate e premature» e di «pregiudizi».

Ma proprio queste congetture o anticipazioni, definite da Popper meravigliosamente immaginative e ardite (*bold*), sono controllate accuratamente e rigorosamente da test sistematici. Una volta avanzata, nessuna delle nostre anticipazioni viene difesa dogmaticamente. Al contrario, noi tentiamo di rovesciarle (*overthrow them*), con tutte le armi logiche, matematiche e tecniche di cui disponiamo «tentiamo di provare che le nostre anticipazioni erano false», per

sostituirle con nuove anticipazioni altrettanto affrettate e premature⁹.

La teoria precede cronologicamente l'osservazione e l'esperimento, su questo Popper è chiaro, ma osservazione ed esperimento, e ancor più il tentativo di falsificarle costituiscono poi uno *step* indispensabile ai fini del progresso della scienza. Quanto più la teoria è ardita e azzardata tanto più vi è la possibilità di fare progressi, l'importante è che la suddetta teoria sia formulata in maniera tale da essere sottoponibile a tentativi di falsificazione e confutazione. Insomma, per Popper «non la *verificabilità* ma la *falsificabilità* di un sistema costituisce il criterio di demarcazione» (fra una teoria scientifica e una che non lo è). Esprimendosi con altre parole, il filosofo austriaco sostiene che egli da un sistema scientifico non richiede che sia capace di essere scelto in senso positivo una volta per tutte (*singled out once and for all in a positive sense*), ma che la sua forma logica sia tale da poter essere valutata, attraverso controlli empirici, in senso negativo. Insomma, un sistema scientifico, se vuole essere tale, deve poter venire confutato dall'esperienza¹⁰.

⁹ Popper (1959), pp. 278-9. Il filosofo ritiene che la scoperta di un errore costituisce un acquisto reale di sapere e un punto di partenza per il progresso: in questo atteggiamento vi è l'essenza del «fallibilismo», cfr. Ruelland (1991), p. 101.

¹⁰ Popper (1959), pp. 40-1. Poco più avanti Popper ribadisce il concetto, affermando di non pretendere che ogni asserzione scientifica «debba essere stata di fatto controllata», ma soltanto che «sia passibile di essere controllata», con ciò volendo dire che la scienza deve smettere di accettare come vere delle asserzioni

Ciò vuol dire, per Popper che sta parafrasando Einstein, che «nella misura in cui un'asserzione scientifica parla della realtà, deve essere falsificabile; mentre se non è falsificabile, vuol dire che non parla della realtà»¹¹.

Ma non solo, Popper aggiunge che ogni valida teoria scientifica contiene in sé una proibizione: essa vieta che certe cose possano accadere. «L'irrefutabilità non è una virtù per una teoria, ma un vizio... Il criterio per accertare lo *status* scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, refutabilità o controllabilità»¹².

Da queste considerazioni si evince quel nesso inscindibile tra razionalità e falsificabilità che si potrebbe riassumere, parafrasando una celebre espressione hegeliana, con la formula per cui «tutto ciò che è razionale è falsificabile, e tutto ciò che è falsificabile è razionale».

Certo, questa concezione popperiana comporta un prezzo: il prezzo è quello che la scienza abbandoni la pretesa di dirci delle verità generali intorno al mondo, per cui quella che chiamiamo «conoscenza scientifica» è soltanto un corpo di teorie che è so-

soltanto perché, per ragioni logiche, non sembra possibile controllarle, *ibidem*, p. 48.

¹¹ *Ibidem*, p. 314. Secondo Wilkins (1978), pp. 195-6, il metodo di Popper presenta il vantaggio di mostrare che la scoperta di un errore costituisce un incitamento metodologico ed euristico alla critica delle teorie e alla ricerca degli errori. Si tratta insomma di un'«epistemologia realista» che insegna perlomeno dove la verità non può essere trovata.

¹² Popper (1963), pp. 36 sgg.

pravvissuto a delle prove sistematiche¹³. Ma essa comporta anche altro. Per esempio, lo abbiamo già detto, salvaguarda lo statuto euristico della ragione e il suo ruolo imprescindibile e primario ai fini della comprensione e soluzione dei problemi. Inoltre, e questo è l'aspetto fondamentale per comprendere le ripercussioni politiche insite nella teoria della conoscenza di Popper, essa presuppone una «unità razionale dell'umanità», in cui la libertà è strettamente legata alla ragione in quanto tutti gli individui sono concepiti come possibili fonti di critica¹⁴.

Baudouin, commentando proprio questo «principio di unità dell'umanità» insito nella teoria di Popper, lo definisce come un principio «incontestabilmente kantiano» sul quale è possibile costruire una civilizzazione autenticamente umanista, poiché promuove la ragione al rango di organizzatrice della vita sociale, induce un'interpretazione razionale della fraternità umana e, infine, «incoraggia un individualismo ragionevole riconciliato con l'universale». Nel sistema di Popper l'uomo non è più considerato soltanto come un «ingranaggio (*rouage*) anonimo assoggettato (*inféodé*) a un gruppo o a una tribù», ma non è più neppure quella monade mossa esclusivamente da calcoli utilitari. Né *homo sociologicus* né *homo oeconomicus*, esso è semplicemente considerato come un essere virtualmente capace di discernimento e scelta, facoltà che potrà mettere al servizio proprio e della comunità soltanto all'interno di una società aperta, che vuol dire

¹³ Burke (1983), p. 52.

¹⁴ È quanto sottolinea giustamente Shearmur (1996), p. 136.

innanzitutto aperta a tutte le istanze e opinioni e in cui gli individui sono capaci (e lasciati liberi) di prendere delle decisioni autonomamente¹⁵.

In questo senso, risultano oltremodo evidenti le implicazioni politiche dell'idea di Popper secondo cui le teorie scientifiche non essendo mai pienamente giustificabili e verificabili, e dovendo essere quindi sottoposte a controlli, trovano una forma di oggettività nel poter essere controllate intersoggettivamente (*inter-subjectively tested*)¹⁶.

L'intera teoria della conoscenza di Popper, nel suo dipanarsi conduce direttamente, e alla fine presuppone, una società aperta e democratica, in cui ogni individuo è *homo politicus* nella misura in cui con la propria ragione e i propri rilievi critici può contribuire al progresso della società stessa. Naturalmente, perché ciò sia possibile, occorre «pianificare» un tipo di società (perché la società aperta non è frutto di un'evoluzione spontanea come vorrebbe Hayek) al cui interno vi sono delle istituzioni che garantiscano le libertà di tutti gli individui. Lasciamo volentieri la parola a Popper in quella che è una citazione lunga ma assai riassuntiva: «Insomma, in ultima analisi il razionalismo risulta connesso (*linked up*) al riconoscimento della necessità di istituzioni sociali che proteggano la libertà di critica e di

¹⁵ Baudouin (1994), pp. 23, 25-6.

¹⁶ Popper (1959), p. 44. Il concetto per cui il «controllo intersoggettivo» è un aspetto molto importante dell'idea più generale riguardante la «critica intersoggettiva» (che poi è l'idea del mutuale controllo razionale attraverso la discussione critica) lo si può ritrovare anche in Popper (1945), v. II, capp. 23 e 24 e in Popper (1957), § 32.

pensiero, insomma la libertà degli uomini. Che stabilisca qualcosa come un obbligo morale a sostenere siffatte istituzioni. Questo è il motivo per cui il razionalismo è strettamente (*closely*) connesso con l'istanza politica di un'*ingegneria sociale pratica*, ingegneria gradualistica ovviamente, in senso umanitario, con la richiesta di una razionalizzazione della società, per pianificare la libertà e per il controllo di essa mediante la ragione; non mediante la "scienza", non attraverso una platonica autorità pseudorazionale, ma attraverso quella ragione socratica che è consapevole dei propri limiti e per questo rispetta gli altri uomini e non aspira a coartarli neppure se in nome della felicità»¹⁷.

Il legame stretto tra teoria della conoscenza e teoria della democrazia è evidente: del resto, se una conoscenza diviene scientifica nel momento in cui un'ipotesi è suscettibile di essere controllata e falsificata, in modo tale che la falsificazione costituisca il momento strategico della scoperta scientifica a detrimento della verifica, è altrettanto vero che un regime diviene democratico nel momento in cui i suoi dirigenti possono essere liberamente destituiti, cosicché la destituzione diviene il momento strategico della dottrina democratica. «Un governo designato dal popolo – ne deduce perspicuamente Baudouin – non sarebbe altra cosa che un'ipotesi necessariamente destinata alla corroborazione o refutazione»¹⁸.

¹⁷ Popper (1945), v. II, pp. 238-9 (corsivi nostri).

¹⁸ Baudouin (1994), pp. 189-90. Lo stesso autore, cfr. pp. 28 sgg. dell'opera citata, spiega in modo diverso il medesimo concetto per cui il razionalismo di Popper, emancipandosi dalla tradizione, finisce per estendersi al campo dell'organizzazione politica.

Non è fra i nostri scopi, in questa sede, tentare di fornire un contributo alla *querelle* sul fatto se, a proposito dell'intera speculazione di Popper, sia la sua teoria della conoscenza ad averlo portato alla concezione liberal-democratica della società aperta (come ritengono la maggior parte degli studiosi¹⁹) o se sia vero il contrario (come per esempio afferma Stokes²⁰).

Senza pretendere di pervenire a individuare delle priorità ontologiche, possiamo però dire di trovarci d'accordo con chi ritiene che, di sicuro, l'epistemologia costituisce un accesso privilegiato alle implicazioni politiche del pensiero popperiano²¹, anche in virtù del fatto ormai acclarato che il filosofo non ha mai composto un'opera specifica di teoria politica e sociale.

Semmai il dubbio è un altro, e vedremo che, sviluppato più minuziosamente, porterà alla luce dei limiti gravi nella speculazione politica di Popper. Infatti abbiamo visto che Popper propone un metodo in base al quale le varie ipotesi (o congetture o idee) trovano una conferma, e vengono quindi accettate dalla comunità dei pensatori o studiosi, qualora superino i doverosi test di controllabilità e messa in discussione cui gli scienziati stessi le sottoporranno. Si tratta evidentemente di una pratica ormai consolidata nei laboratori scientifici, di un metodo (che il

¹⁹ Fra gli altri Burke (1983), p. IX; Gray (1976), p. 339; Lessnoff (1980); Magee (1973), pp. 16-7; O'Hear (1980), pp. 1-3; Parekh (1982), p. 146; Quinton in Crespigny-Minogue (1976), pp. 166-7; Ryan in Currie-Musgrave (1985) e Williams (1989).

²⁰ Stokes (1998).

²¹ Come afferma Gérard Raulet nella prefazione a Ruelland (1991), p. 8.

filosofo chiama «per prova ed errore») che a tavolino può dare indubbiamente i suoi frutti.

Ma questo metodo può rivelare molti limiti in ambito politico e sociologico, dove gli individui possono disapprovare ciò che, magari, a tavolino si è rivelato un successo, in ragione delle differenti opzioni disponibili così come delle divergenti opinioni presenti fra i vari gruppi sociali. Insomma, per comprendere le situazioni sociali bisogna cogliere le caratteristiche particolari delle istituzioni cui ci si riferisce e soprattutto gli interessi degli individui, cosa che il metodo per prova ed errori non permette²².

Popper ha un bel da fare per imporre l'idea dell'unicità del metodo per le scienze naturali e per quelle sociali, ma se è vero che a tavolino si può stabilire (seppur arrivandoci attraverso prove ed errori) che una molecola di idrogeno e due di ossigeno danno origine all'acqua, è ben più arduo rilevare degli assunti così netti e schematici per quello che concerne la complessa e multiforme realtà sociale.

²² Su ciò cfr. Ruelland (1991), p. 109 e Peter Winch in Schilpp (1974), pp. 901 sgg. Ackermann (1976), p. 160, è efficace nel rilevare che «fatti naturali» e «azioni umane» sono oltremodo differenti, se non altro per il fatto che l'uomo può deliberatamente o anche incoscientemente mentire, mentre un fatto naturale no.

VI

INDIVIDUO, SOCIETÀ E STATO

Abbiamo visto come la teoria della conoscenza di Popper, similmente a quella di Hayek, si fonda su presupposti individualistici. Una conoscenza che è sì limitata e fallibile, ma che, mentre da una parte conduce Hayek a pensare l'azione umana come condotta da individui all'interno di un meccanismo che li sovrasta ed espropria dell'autonomia (di pensare e di agire)¹, da quest'altra conduce Popper a pensare che le tante conoscenze individuali e fallibili possono trovare una forma di oggettività nel confronto intersoggettivo, confronto caratterizzato dalla critica e dalla libera discussione delle varie ipotesi.

Popper, in altre parole, tiene fede al proprio individualismo epistemologico e metodologico, arrivando, almeno nelle intenzioni, a delineare una società democratica in cui degli individui liberi possono concorrere

¹ Cfr. Ercolani (2006), capp. I e II.

fattivamente, e consapevolmente (razionalmente, possiamo dire), al progresso e alla soluzione dei problemi che si presentano all'interno della stessa società.

Mentre Hayek, dopo aver elaborato una epistemologia individualistica persino più complessa e articolata di quella di Popper, ne sviluppa alcuni aspetti (soprattutto afferenti alla fallibilità e all'incoscienza di certe dinamiche conoscitive) che, a livello metodologico, lo portano a teorizzare un contesto sociale in cui gli individui sono ridotti a meri «giardinieri» di un'evoluzione spontanea alla quale si devono limitare a garantire le condizioni adatte per il suo autonomo e imm modificabile sviluppo².

Ma cerchiamo di procedere con ordine, servendoci della precisazione terminologico-concettuale proposta dallo stesso Popper. Per lui il termine «individualismo» può essere usato in due diversi modi: (a) in opposizione a collettivismo; (b) in opposizione ad altruismo. Per il primo significato non ci sono sinonimi, mentre per il secondo si può ricorrere a termini come «egoismo» o «egotismo (*selfishness*)».

Nella spiegazione del collettivismo, Popper prende come termine di paragone uno dei suoi bersagli filosofici preferiti: Platone e il suo olismo, in cui «si sostiene che l'individuo deve servire gli interessi dell'intero, sia esso l'universo, la città, la tribù, la razza o ogni altro corpo collettivo». Platone stesso suggerisce che se uno non è disposto a sacrificare i propri interessi «per amore dell'intero (*for the sake of the whole*)», allora è un egoista.

² *Ibidem*, cap. V.

Popper si oppone a tale visione e ribadisce che un anticollectivista, cioè un individualista, può benissimo essere allo stesso tempo un altruista, essendo pronto a fare dei sacrifici per aiutare altri individui.

Ma perché, si chiede Popper, Platone attaccava così violentemente l'individualismo? La sua risposta è inequivocabile: perché Platone era un aristocratico, un reazionario legato al modello delle società tribali in cui molti individui erano soggetti a una ristretta minoranza in nome del bene della tribù stessa.

Il filosofo greco, sostiene Popper, da grande sociologo che sapeva riconoscere il passaggio epocale (si stava passando dall'aristocrazia alla democrazia periclea), combatteva «l'emancipazione dell'individuo», quella grande rivoluzione spirituale che aveva portato alla disgregazione del tribalismo e alla nascita della democrazia»³.

Per Popper, invece, l'individualismo inteso nel senso (a), unito all'altruismo, ha costituito le basi della civiltà occidentale. In particolare il filosofo austriaco si richiama alla tradizione cristiana («Ama il tuo prossimo», dicono le Scritture, non «ama la tua tribù») e al Kant del noto imperativo categorico secondo il quale «si devono sempre riconoscere gli individui umani come dei fini, e non usarli come dei mezzi per i propri fini»⁴.

Ma fino a questo punto si può dire che la concezione individualistica di Popper non si differenzia sostanzialmente da quella di Hayek, sebbene quest'ultimo

³ Popper (1945), v. I, pp. 100-1.

⁴ *Ibidem*, p. 102.

non si preoccupi neppure di menzionare i rischi (o comunque le possibilità) di egoismo e atomizzazione sociale insiti nel concetto stesso di individualismo⁵.

Notevoli elementi di differenziazione, invece, si presentano nel prosieguo dell'analisi dell'individualismo in Popper, in particolare laddove ci si riferisca alla libertà individuale. Se infatti la concezione liberale classica si è adoperata nel delineare una visione negativa della libertà, intendendo con ciò proteggere la sfera individuale dalle incursioni di organizzazioni collettive pianificate (lo Stato, *in primis*)⁶, è anche vero però che in Popper, a fianco di un'esplicita adesione alla concezione di Berlin, per cui la dimensione «negativa» della libertà reclama la protezione dell'individuo, è ben presente un concetto «positivo» della libertà assolutamente compatibile con l'altra, e che anzi ne costituisce un corollario.

⁵ Popper, invece, sembra far propria la lezione di Tocqueville, forse il più grande fra i liberali che abbia problematizzato il concetto di individualismo, al punto da vederlo come una minaccia per le virtù pubbliche e per tutte le altre virtù, vista la sua natura che lo porta inevitabilmente ad essere assorbito nell'egoismo. Cfr. Tocqueville (1835), pp. 496-7, anche se va precisato che il grande sociologo francese si riferisce all'individualismo prodotto dai secoli democratici, quelli in cui le condizioni sociali tendevano a livellarsi.

⁶ Cfr. Berlin (1969), pp. 122 sgg. A questa visione, peraltro, Popper in alcuni casi aderisce pienamente, per esempio laddove afferma che «se lo sviluppo della ragione deve continuare, e la razionalità umana sopravvivere, allora non bisogna mai interferire con la diversità degli individui e delle loro opinioni, fini e progetti (se non in casi estremi in cui sia in pericolo la libertà politica)», Popper (1957), p. 159.

A tal proposito è Geoffrey Stokes a fare i rilievi più interessanti, laddove segnala che è lo stesso Popper a reclamare l'intervento dello stato per assicurare a tutti «un'uguale libertà» ed «eliminare mali concreti ed identificabili», giustificando pienamente persino intrusioni da parte del governo nella libertà o nella *privacy* individuale in nome di obiettivi «empirici»⁷.

Conviene citare per esteso quanto afferma Stokes: «Nell'ambito della difesa popperiana dell'individualismo si colloca un'ampia teoria della libertà che incorpora dimensioni sia positive sia negative; tuttavia la concezione positiva della libertà, intesa come autorealizzazione, ha un nucleo essenzialmente pubblico e sociale e tiene necessariamente conto delle uguali rivendicazioni altrui. Il valore altruistico del rispetto equanime per gli individui pone un freno alla libertà individuale e tali "controlli" sono ottenuti con vari mezzi, il più ovvio dei quali è rappresentato dalle istituzioni democratiche, che proteggono la libertà d'espressione, assicurano un'uguaglianza di trattamento davanti alla legge e, laddove necessario, promuovono riforme sociali limitate. Popper afferma in tal modo un legame indissolubile tra la democrazia, la libertà e

⁷ Stokes (1998), p. 86, ma cfr., per considerazioni simili, anche Shearmur (1996), pp. 32-3. Baudouin (1994), p. 229, ricorda come Popper non esiti affatto a fare l'elogio, apparentemente molto poco liberale, della censura se, per ragioni squisitamente mercantili, la televisione «si ostina a distillare l'amoralismo» e a «erodere le resistenze naturali alla violenza» che devono caratterizzare la maggioranza dei cittadini di una società democratica.

l'uguaglianza, né mancano in lui anche indicazioni di un progetto socialdemocratico più forte, che richiede un deciso intervento dello stato al fine di garantire le condizioni necessarie per l'esercizio della libertà. Nella sostanza egli ritiene che lo stato dovrebbe impegnarsi in programmi di riforma sociale ed educativa più interventisti, nonché proteggere gli individui dallo sfruttamento economico». Per questo, conclude Stokes, il concetto popperiano di libertà non può essere ridotto a quello di non interferenza⁸.

In questo senso possiamo dire che l'individualismo di Popper è simile a quello di Rawls, nella misura in cui supera la tradizionale concezione individualistica liberale, intesa soprattutto ad impedire le ingerenze della politica nella sfera della società civile (e dell'economia). Il razionalismo critico di Popper, infatti, e il «costruttivismo rawlsiano» trovano un punto comune di incontro nell'«umanismo kantiano». Entrambi gli autori, sulla scorta del loro forte legame con Kant, propongono una concezione dell'individualismo fondata anzitutto sulla «dignità umana», che intendono sviluppare in tutte le sue sfaccettature (epistemologiche, ma anche politico-sociali) e in nome della quale combattono tutti quei sistemi dispo-

⁸ Stokes (1998), p. 88. Anche Shearmur (1996), p. 33, è pronto a riconoscere che Popper, a fianco di una sfiducia tipicamente liberale nei confronti del governo, presenta anche una preoccupazione liberal-socialista o socialdemocratica per l'autonomia e l'autoaccrescimento dell'individuo, e per le istanze umanitarie che ne derivano.

tici che sacrificano l'individuo al capriccio dei tiranni o alle «necessità» della storia⁹.

È questa concezione «universale» dell'individuo, fondata sul riconoscimento profondo della dignità umana, a far sì che quello che, per larga parte della tradizione liberale, è stato soltanto un «individuo» di cui si teorizzava la libertà negativa, diventi in Popper (e in Rawls) una «persona», di cui bisogna tutelare anche la libertà positiva, attraverso istituzioni democratiche che la mettano per quel che è possibile in condizioni di uguaglianza con tutte le altre.

È sempre questa concezione universale dell'individuo, della sua dignità come della sua ragione, a far sì che Popper, a differenza di Hayek, teorizzi apertamente la necessità di una tecnologia sociale.

In questo senso il filosofo svizzero fa propria la lezione di Mises, il quale ritiene che l'«essenza del liberalismo» consiste nell'includere l'elemento della ragione anche nella sfera della politica sociale così come viene ammessa senza contestazioni in tutti gli altri campi dell'azione umana.

Sebbene, infatti, anche Mises (come Popper e Hayek) ritenga che la nostra capacità di comprensione è limitata, che la nostra ragione non può arrivare a svelare gli enigmi ultimi e più profondi dell'universo, tuttavia non dobbiamo per questo abdicare alla nostra ragione e affidarci a mistiche forze spontanee.

⁹ Cfr. Baudouin (1994), pp. 60-1, il quale a tal proposito evidenzia la comune ostilità di Popper e Rawls all'utilitarismo, il quale dietro le mentite spoglie dell'umanitarismo finisce col sacrificare la libertà individuale a una presunta utilità generale.

Così, alla pari di Popper ma a differenza di Hayek, Mises ritiene che «anche lo stato e l'ordinamento giuridico, non costituiscono per noi realtà troppo «elevate (*lofty*)», «perfette» e «grandiose» al punto da non poter essere portate all'interno del campo della deliberazione razionale. «I problemi della politica sociale sono problemi di tecnologia sociale», scrive testualmente Mises, «e la loro soluzione deve essere cercata nella stessa maniera e con gli stessi mezzi di cui disponiamo nella soluzione degli altri problemi tecnici: la riflessione razionale e l'esame delle condizioni date»¹⁰.

Così Popper, sebbene anche lui riconosca, come Hayek, che «soltanto una minoranza delle istituzioni sociali sono state consapevolmente progettate, mentre la grande maggioranza sono giusto “cresciute” (*grown*), come risultato non premeditato di azioni umane»¹¹, in realtà fa ciò per rivendicare una forma di «tecnologia sociale gradualistica (*piecemeal social engineering*)» che riconosca alla ragione individuale la facoltà di individuare i problemi e proporre delle soluzioni.

¹⁰ Mises (1927), pp. 5 e 7. Anche in *Human Action* Mises conferisce una notevole importanza alla ragione umana, scrivendo che essa precede sempre l'azione, che ogni azione è basata su un'idea definita intorno a delle relazioni causali. L'importante, per questo autore, è tenere presente che è sempre l'individuo che pensa, non la società o qualsiasi entità collettiva, e per quanto noi dobbiamo molto alla tradizione in quanto bagaglio di beni e idee tramandateci dai nostri avi, tuttavia «il pensiero è sempre una manifestazione degli individui», Mises (1949), pp. 177-8.

¹¹ Popper (1957), p. 65.

L'ingegnere sociale, infatti, ritiene che l'uomo è padrone del proprio destino, che può influenzare o modificare in conformità ai propri scopi così come è stato capace di modificare la faccia della terra. Ciò che preme a Popper, però, è di mettere in evidenza il fatto che esistono due grandi tipologie di ingegneria sociale, una «gradualistica» e l'altra «utopica»¹².

L'ingegneria utopistica, attribuita da Popper in particolar modo a Platone e al suo programma politico, presenta un approccio di questo tipo: ogni azione razionale deve avere un fine prestabilito. Tale azione è razionale nella misura in cui persegue il proprio fine consapevolmente e coerentemente, e in quella in cui stabilisce i propri mezzi in accordo col fine stesso. Ciò comporta, nel campo dell'attività politica, che noi dobbiamo determinare il nostro fine politico ultimo, o «stato ideale», prima di procedere a qualsivoglia azione, e dobbiamo farlo bene, in maniera tale da individuare al meglio anche i mezzi che ci consentiranno di conseguire un tale modello ideale¹³.

Dall'altra parte c'è l'ingegneria sociale gradualistica, che Popper ritiene essere quella metodologicamente corretta. Il politico che adotta tale metodo può avere o non avere uno schema di società (*blueprint of society*) precostituito nella propria mente, può sperare o meno che un giorno l'umanità realizzerà uno stato ideale, raggiungendo la perfezione e la ric-

¹² Popper (1945), v. I, p. 22. Per un valido approfondimento critico di tale distinzione, si può confrontare Ruelland (1991), pp. 55 sgg.

¹³ Popper (1945), v. I, p. 157.

chezza su questa terra, ma di sicuro è consapevole che la perfezione, ammesso che sia raggiungibile, è assai lontana e che ogni generazione di uomini, e quindi anche la vita, ha delle esigenze. Non certo l'esigenza di essere resa felice, perché non esistono mezzi istituzionali per rendere un uomo felice, quanto l'esigenza di non essere resa infelice, laddove ciò può essere evitato. L'ingegnere sociale, quindi, adatterà il metodo di individuare e combattere i più grandi e urgenti mali della società, piuttosto che individuare e combattere per il suo più grande bene ultimo. La vita sociale è così complicata che nessun uomo può pensare di risolvere i problemi individuando un progetto sociale su scala globale, mentre i progetti di ingegneria sociale sono, in confronto, semplici. Si tratta di progetti per singole istituzioni, concernenti cose come l'assicurazione sulla salute o sulla disoccupazione, le corti di arbitrato, le manovre statali antidepressive o la riforma dell'istruzione. Inoltre, conclude Popper, poiché è più facile trovare un accordo sui mali esistenti piuttosto che sulla configurazione di uno stato ideale in cui regneranno ricchezza e felicità, attraverso il metodo gradualistico ci sarà maggiore speranza di ottenere delle riforme sociali attraverso l'uso della ragione, invece che attraverso quello delle passioni e, magari, della violenza¹⁴.

Ora, questa ingegneria gradualistica da una parte sicuramente comporta una visione etica che Popper stesso trova perfettamente coerente con la propria teoria della conoscenza: infatti il campo dell'etica ne

¹⁴ *Ibidem*, pp. 158-9.

guadagna in chiarezza se noi formuliamo le nostre domande negativamente, cioè a dire se noi domandiamo l'eliminazione della sofferenza piuttosto che la promozione della felicità. Analogamente, è conveniente formulare il compito del metodo scientifico come eliminazione di teorie false (fra le varie proposte) piuttosto che come conseguimento di verità stabilite¹⁵.

Dall'altra parte, il metodo gradualistico di Popper ci sembra una perfetta conseguenza del suo individualismo metodologico: se infatti è vero che sono gli individui a pensare, agire ed essere realmente importanti all'interno di una società, di contro a tutti quei collettivisti che tendono a esaltare corpi collettivi come il partito, lo stato, la chiesa, le associazioni ecc. (volendo sacrificare la libertà degli individui sull'altare di questi interi), allora è anche vero che sarà impossibile migliorare la società stessa pretendendo di incidere su queste entità collettive nella loro globalità, mentre potrà rivelarsi più realistico e produttivo un metodo graduale, prudente e «a spizzico»¹⁶.

¹⁵ *Ibidem*, p. 285.

¹⁶ Ancora una volta ci sembra che Popper si sia ispirato a Mises, laddove questi descrive il collettivismo come quel metodo che sacrifica la libertà dell'individuo in nome di necessitanti e totalitarie forze «misteriose, non suscettibili di analisi e discussione», Mises (1977), p. 82. D'altra parte è interessante menzionare anche quanto afferma Quinton (1976), p. 27, laddove giustifica il collettivismo metodologico sostenendo che perorare un «bene comune» vuol dire comunque contribuire al benessere dei singoli individui che compongono l'entità collettiva a cui ci si riferisce.

C'è da dire che, a proposito di questa tecnologia sociale gradualistica, si può notare un'involuzione (o evoluzione, a seconda dei gusti) conservatrice del pensiero di Popper successivo a *Open Society*, per esempio nei confronti della tradizione. Il filosofo austriaco, infatti, dopo aver analizzato la profondità della natura umana ed avervi scorto un «immensamente potente bisogno di regolarità», che porta le persone ad aggrapparsi alle uniformità e ad aver «paura del cambiamento»¹⁷, si schiera anch'egli per il mantenimento della tradizione, sostenendo che essa porta ordine e costituisce un solido fondamento per la struttura delle nostre società, oltre a offrirci qualcosa che è possibile «criticare e cambiare»¹⁸.

Su queste basi Popper fonda la sua proposta di riforma lenta e graduale delle tradizioni, ricorrendo ad avvenimenti storici per sostenere che «i pessimisti che temevano il declino dell'autorità e delle tradizioni erano persone avvedute. La disastrosa esperienza delle guerre di religione e delle rivoluzioni francese e russa sta lì a dimostrare la loro saggezza e lungimiranza»¹⁹.

Più di un autore ha posto sotto una lente critica queste affermazioni del Popper più tardo, limitandosi a notare un approccio fortemente diverso, nei confronti della tradizione, rispetto a quello usato in *Open Society*²⁰, o arrivando a parlare di «sfumatura conser-

¹⁷ Cfr. Popper (1983), p. 45 e (1963), p. 132.

¹⁸ Popper (1963), p. 131.

¹⁹ *Ibidem*, p. 374.

²⁰ È il caso, per esempio, di Shearmur (1996), p. 43.

vatrice nel suo pensiero politico», messa in risalto dal contrasto con l'approccio rivoluzionario del Popper scienziato, per il quale le teorie dovevano essere le più ardite e la scienza doveva procedere spedita attraverso prove ed errori²¹.

Bisogna parlare di un Popper conservatore? Ci sembra esagerato. Forse ha più ragione chi afferma che, malgrado Popper avesse preso sul serio autori tradizionalisti come Burke e Oakeshott, tuttavia non si è mai opposto alla modificazione dell'ordine sociale fintantoché gli sembrava legittima. Insomma, poiché tra il «tradizionalismo improntato sull'immobilismo» e la «rivoluzione concepita in maniera profetica» esiste un termine medio, che è dato dall'«evoluzione ragionevole e controllabile dell'ordine sociale», si può dire che Popper non è un conservatore, bensì un «evoluzionista»: «emendare senza rivoluzionare» è il motto della sua concezione politica²².

Fatto sta che, al di là delle comunque importanti distinzioni cui abbiamo fatto accenno, Popper prevede espressamente una tecnologia sociale e, di conseguenza, riconosce allo stato un ruolo che va al di là del liberalismo classico recuperato da Hayek.

L'epistemologo, infatti, dopo aver delineato la funzione classica dello stato in quanto protettore degli individui che lo compongono, di cui deve tutela-

²¹ Cfr. Stokes (1998), pp. 74 e 123. Ackermann (1976), p. 158, scrive senza usare troppe perifrasi che «Popper, il rivoluzionario della teoria fisica, diviene un conservatore per quanto concerne le scienze sociali».

²² Baudouin (1994), pp. 209-10.

re la libertà e la protezione dagli assalti degli altri singoli, si produce in una teoria dello Stato che egli stesso definisce «protezionistica». Popper ricorda come questo termine sia stato usato sovente per descrivere delle tendenze opposte alla libertà (è il caso del protezionismo economico, col quale la politica protegge alcuni interessi industriali dalla libera competizione, o del protezionismo morale, col quale si pretende che i governanti instaurino una sorta di tutela morale sulla popolazione). Egli precisa che la sua concezione protezionistica dello stato non ha nulla da spartire con queste tendenze, ma è anzi una teoria liberale che, purtuttavia, «non ha nulla a che fare con la *politica di stretto non-intervento* (che spesso, anche se in maniera scorretta, viene chiamata *laissez faire*)».

Anzi, e queste sono affermazioni fortissime, che difficilmente potremmo vedere espresse da liberali nel senso classico del termine, «liberalismo e intervento statale non sono tra loro in antitesi», ma «al contrario, ogni tipo di libertà è chiaramente impossibile senza che sia garantita dallo stato»²³.

Affermare che nessuna libertà è possibile se non è garantita dallo stato, equivale per Popper a fare riferimento a quello che lui chiama «il paradosso della libertà», cioè al fatto che una libertà illimitata di -strugge se stessa: libertà illimitata significa che un uomo forte è libero di tiranneggiare (*to bully*) uno che è debole e di privarlo della propria libertà (*to rob him of his freedom*). Ciò che Popper chiede è che lo stato

²³ Popper (1945), v. I, p. 111.

possa limitare la libertà entro limiti stabiliti, in modo tale che la libertà di ciascuno sia protetta dalla legge.

Ma, e questo è il punto importante, così come Popper riconosce che «l'ingiustizia e la disumanità del sistema capitalistico selvaggio descritto da Marx non possa essere messa in questione», allo stesso modo egli riconosce che «anche se lo Stato protegge i propri cittadini dal rischio di essere tiranneggiati dalla violenza fisica (come avviene, in linea di principio, sotto il sistema del capitalismo sfrenato), esso può fallire i nostri scopi se viene meno alla protezione dall'abuso economico».

Insomma, anche l'illimitata libertà economica è dannosa, nella misura in cui consente al più forte economicamente di tiranneggiare sul più debole e di privarlo della propria libertà²⁴.

Popper tiene a precisare che «l'intervento economico» da lui propugnato tende ad accrescere il potere dello Stato, così da ritenere indispensabile la pre-

²⁴ Popper (1945), v. II, p. 124. Queste considerazioni conducono Popper, poco più avanti, *ibidem*, p. 125, a concludere che «il principio del non-intervento proprio di un sistema economico sfrenato deve essere abbandonato; se noi vogliamo che la libertà sia salvaguardata, allora dobbiamo richiedere che la sfrenata libertà economica sia sostituita dall'intervento economico pianificato dello stato». Per questo Ruelland (1991), p. 55, ha commentato che la tecnologia sociale di Popper tende a mettere le basi per un intervento dello stato nelle questioni economiche. Sulla stessa linea anche Shearmur (1996), pp. 50 sgg. Qui Popper si allontana oltremodo da Mises, il quale in *Human Action* scriveva, invece, che è proprio l'intervento del governo a comportare sempre o un'«azione violenta» o la «minaccia di tale azione», Mises (1949), p. 719.

cisazione per cui anche l'intervento dello Stato deve essere gradualistico, moderato, poiché non esiste soltanto il paradosso della libertà, ma anche quello della pianificazione statale. Anche un eccesso di «pianificazione interventista», afferma il filosofo, può privarci della nostra libertà. «Il potere dello Stato afferma Popper – è destinato a rimanere sempre un male pericoloso anche se necessario»²⁵.

In base a queste precisazioni Popper distingue due metodi di intervento statale nelle questioni economiche: il primo consiste nel disegnare una «struttura legale» di istituzioni protettive (di cui sono un esempio le leggi restrittive per i proprietari di animali o per i proprietari terrieri). Il secondo è quello di conferire agli organi dello stato il potere di agire – entro certi limiti – come ritengono necessario per il perseguimento dei fini stabiliti dai governanti del momento. Popper descrive la prima procedura come intervento «istituzionale» o «indiretto» e la seconda come intervento «diretto», precisando che vi sono delle vie di mezzo²⁶.

In questa distinzione Popper si avvicina molto a Hayek²⁷, il quale tiene a ribadire la centralità di una

²⁵ Popper (1945), v. II, p. 130.

²⁶ *Ibidem*, pp. 131-2.

²⁷ Il fatto è già stato messo in evidenza per esempio da Shearmur (1996), p. 27. Sappiamo, infatti, che alla fine Hayek riserva al governo compiti non indifferenti nell'ambito della società civile. Nessuno spazio ad alcuna forma di interventismo è prevista da Rothbard, per il quale al consenso generale e all'armonia prodotti dal libero mercato, fanno da contraltare il conflitto e la perdita di utilità generati dall'interventismo. L'interventi -

struttura legale che impedisca gli interventi arbitrari e imprevedibili dei governanti del momento, e che assicuri ai cittadini un ordinamento prefissato e quindi da essi comprensibile e prevedibile ai fini del proprio libero agire (sono quelle che Hayek chiama regole «generalì» o «formali» di condotta, contrapposte ai «comandi specifici»).

Dall'altra parte vi è quello che lo stesso Popper chiama il «metodo dell'intervento personale», che finisce con l'introdurre un elemento sempre crescente di imprevedibilità nella vita sociale, sviluppando il sentimento che la vita sociale sia irrazionale e insicura, perché appunto sottoposta ai voleri e agli scopi personali (o di gruppo, casta, partito ecc.) dei governanti del momento²⁸.

Queste precisazioni di Popper sono estremamente importanti e, come abbiamo detto, bilanciano la sua inequivocabile condanna del capitalismo sfrenato (a favore di un interventismo statale), riavvicinandolo al liberalismo classico di Hayek. In quest'ultimo caso viene fuori il Popper per il quale, comunque, le esigenze di tutela della libertà degli individui (dai rischi di un ipertrofico potere statale o dei governanti) assumono un rilievo maggiore rispetto, per esempio, alla questione dell'uguaglianza.

smo, concettualizzato da Rothbard come «principio egemonico» (contrapposto al «principio del mercato»), produce soltanto «conflitto, coercizione, povertà e caos», Rothbard (1962), pp. 884, 1365 sgg. e 1368-9 (le ultime due citazioni sono tratte da *Power and Market*).

²⁸ Popper (1945), v. II, p. 133.

Anzi è lo stesso Popper, con toni tocquevilliani, a descrivere la minaccia comportata dalla passione esagerata per l'uguaglianza a discapito delle libertà individuali²⁹.

A tal proposito Baudouin vede un elemento di forte differenza fra Popper e Rawls, poiché invece per quest'ultimo «la riduzione delle disuguaglianze sociali costituisce manifestamente l'orizzonte più auspicabile per le società democratiche moderne». Tale considerazione porta lo studioso citato a concludere che, se proprio fosse necessario trovare per Popper una collocazione all'interno del liberalismo contemporaneo, si tratterebbe di un posto più vicino al «differenzialismo rawlsiano» che al «liberalismo hayekiano» o all'anarco-capitalismo. Ma di certo non pienamente assimilabile ad alcuno di questi³⁰.

La difficoltà di inquadrare Popper all'interno del liberalismo c'è e risulta in maniera abbastanza evidente anche dalla ricognizione del suo pensiero politico che abbiamo cercato di compiere.

Certamente in Popper è presente il tentativo di invocare, per certi versi, una sorta di «governo minimo», ma dall'altra lo abbiamo anche visto affidare allo stato un compito enorme quale è quello di «protegge-

²⁹ Ancora una volta dobbiamo segnalare il debito intellettuale che Popper ha con de Tocqueville, in questo caso laddove questi evidenzia i pericoli insiti nella «passione per l'uguaglianza», sentimento che favorisce l'affermarsi di regimi dispotici e centralistici, cfr. de Tocqueville (1856), pp. 1077-8 e (1835), pp. 493 sgg.

³⁰ Baudouin (1994), pp. 65-6.

re la debolezza economica» di alcuni individui dalla forza di altri, cosa impensabile per i liberali classici.

Ora, se da un lato ci pare eccessivo l'entusiasmo di Brian Magee nel definire Popper un «socialdemocratico», «anticonservatore» oltre che antitotalitario, arrivando a scorgere nell'epistemologo austriaco nientemeno che i «fondamenti filosofici» della posizione socialdemocratica dello stesso Magee³¹, dall'altro lato siamo d'accordo con chi conclude che «non vi è nulla nell'insegnamento di Popper che incoraggi ogni brama di ritorno al capitalismo sfrenato o a una società alla mercé delle forze economiche, e nulla che sia contrario, in linea di principio, con lo sviluppo di quello che è stato chiamato *welfare state*»³².

Né del resto va dimenticata l'affermazione dello stesso Popper secondo la quale «non bisogna permettere al potere economico di dominare su quello politico e anzi, se necessario, il potere economico deve essere combattuto e posto sotto il controllo di quello politico»³³.

³¹ Magee (1973), pp. 83 sgg.

³² Burke (1983), pp. 180-1.

³³ Popper (1945), v. II, p. 126. La citazione l'abbiamo tratta da Shearmur (1996), p. 52, che a p. 188, in nota, elabora ulteriormente questa forte, e inequivocabile, affermazione di Popper.

VII

CONOSCENZA OGGETTIVA E DEMOCRAZIA «DISCORSIVA»

Abbiamo visto che fin dalla propria teoria della conoscenza Popper, pur tenendo fede al principio dell'individualismo metodologico, propone di rintracciare una forma di oggettività nel fatto che le asserzioni scientifiche possono essere «controllate intersoggettivamente»¹.

Nell'evoluzione del proprio pensiero, il filosofo elabora il concetto di «conoscenza oggettiva», estendendo la sua valenza in campo sociale grazie alla teorizzazione del Mondo 3. Tale operazione, però, finisce con lo sminuire oltremodo l'individualismo metodologico originario, conferendo ai meccanismi sociali (o se vogliamo agli «enti collettivi») delle valenze e dei ruoli produttivi impensabili, nel caso di Hayek, e contraddittori, nel caso di Popper, rispetto ai suoi strali contro le visioni olistiche del mondo umano.

¹ Popper (1959), p. 44.

Ma procediamo con ordine. Popper inizia definendo la «conoscenza soggettiva» come quell'attività che presuppone un soggetto conoscente: «È la soggettività che conosce».

A fianco a questa, Popper delinea la «conoscenza oggettiva» (o conoscenza nel senso oggettivo), che consiste nell'«contenuto logico delle nostre teorie, congetture, supposizioni». Esempi di conoscenza oggettiva sono teorie pubblicate su giornali e libri e immagazzinate in biblioteche, discussioni di queste teorie, difficoltà o problemi messi in luce in connessione con queste teorie ecc.²

La distinzione fra una conoscenza soggettiva e una oggettiva consente a Popper di formulare chiaramente la teoria dei tre mondi: il «mondo 1» è quello fisico; il «mondo 2» è quello delle nostre esperienze consapevoli mentre il «mondo 3» è quello dei contenuti logici di libri, biblioteche, memorie di computer e simili.

Potremmo anche dire, per restare all'esempio delle biblioteche e dei libri, che il mondo 1 è quello dei libri presi nella loro costruzione fisica, il mondo 2 è quello delle esperienze consapevoli che noi uomini viviamo e di cui si parla nei libri stessi, mentre il mondo 3 è quello dell'insieme delle teorie che si trovano formulate nei libri stessi, a loro volta contenuti in biblioteche.

Ora, è fondamentale per Popper sottolineare che «quasi tutta la nostra conoscenza soggettiva (conoscenza del mondo 2) dipende dal mondo 3, cioè da teorie (almeno virtualmente) *linguisticamente formulate*³.

² Popper (1972), p. 73.

³ *Ibidem*, pp. 73-4.

Questa precisazione implica due conseguenze fondamentali: da una parte il fatto che il mondo del linguaggio, delle aspettative, delle teorie e delle argomentazioni, quindi il mondo della conoscenza oggettiva, è uno dei più importanti tra gli universi creati dall'uomo ma è anche «largamente autonomo». Infatti, sebbene il terzo mondo sia un prodotto e una creazione umana, esso a sua volta crea, al pari di altri prodotti animali, il suo proprio *ambito di autonomia*.

Quindi, dall'altra parte, abbiamo la seconda conseguenza, quella per cui «c'è un importantissimo effetto di *feedback* dalle nostre creazioni su noi stessi, dal terzo mondo sul secondo mondo. Difatti, l'emergere di nuovi problemi ci stimola verso nuove creazioni»⁴.

In questo senso, secondo Popper, si può parlare della «conoscenza umana», intesa in senso impersonale o oggettivo come un qualcosa che è contenuto in un libro, immagazzinato in una biblioteca o insegnato in un'università. Popper ricorre all'analogia del miele prodotto dalle api per dire che la conoscenza prodotta dagli uomini è un po' come questo miele. La singola ape, che consuma il miele, non consumerà in generale la parte che essa ha prodotto tutta da sé; il miele è consumato anche dai fuchi, per non parlare di quello immagazzinato che le api possono perdere a favore di orsi o apicoltori. Senza contare che ogni ape operaia, per continuare a produrre miele, deve anche consumarne, usufruendo di quello prodotto dalle altre api.

⁴ *Ibidem*, pp. 118-9.

Allo stesso modo anche gli uomini non sono soltanto produttori di teorie, ma anche consumatori, e anzi, molto spesso, per riuscire a produrne di nuove, devono attingere alla fonte delle teorie già prodotte da altri: «Il nostro consumo delle teorie, di quelle prodotte da altri come da noi stessi, significa anche la loro critica, il loro cambiamento e spesso anche la loro demolizione, allo scopo di sostituirle con altre migliori... Tutte queste sono operazioni necessarie per lo *sviluppo della nostra conoscenza*»⁵.

In questo senso la «conoscenza oggettiva» o Mondo 3 supera la semplice dimensione individuale per divenire un'entità sociale, o meglio: un prodotto collettivo, che a sua volta acquista una propria autonomia, e che tramite un meccanismo di *feedback* influisce sugli individui stessi per fargli produrre nuove teorie di un certo tipo piuttosto che di un altro⁶. Questo processo di interazione tra i singoli individui e il Mondo 3 avviene attraverso un meccanismo che Popper riassume con questa formula: $P^1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P^2$.

«P» sta per problema, «TT» per tentativo teorico e «EE» per tentativo di eliminazione dell'errore soprattutto mediante la discussione critica.

Con questo schema tetradico Popper vuole dirci che noi individui siamo, fin dalla nascita, inseriti in

⁵ *Ibidem*, pp. 285-6.

⁶ È solo il caso di notare, *en passant*, l'analogia con il Marx della III tesi su Feuerbach, il quale descriveva un'interazione simile tra gli uomini che producono l'ambiente e che, al tempo stesso, sono da questo prodotti. Cfr. Marx (1845), p. 183.

un mondo problematico che ci pone di fronte a dei problemi (che nel Mondo 3 si esprimono sotto forma di teorie), rispetto ai quali avanziamo dei tentativi di teorie e, successivamente, dei tentativi di eliminazione degli errori delle stesse, arrivando così non tanto all'eliminazione del problema, ma all'individuazione di un problema nuovo, molto spesso molto più profondo e complesso di quello precedente.

Secondo Popper tale schema può essere considerato un miglioramento e una razionalizzazione dello schema dialettico hegeliano, in quanto opera «interamente nell'ambito dell'organo logico classico della critica razionale, che è basato sulla cosiddetta legge di contraddizione [...] cioè a dire sul requisito che le contraddizioni, ogni volta che le scopriamo, devono essere eliminate. L'eliminazione critica degli errori al livello scientifico procede attraverso una ricerca consapevole di contraddizioni»⁷.

⁷ Popper (1972), p. 297. In *Conjectures and Refutations* (1963), p. 314, Popper ammette che il metodo dialettico non è privo di una certa ragionevolezza, soprattutto nell'ambito dell'analisi degli sviluppi storici e della storia delle idee, aggiungendo che lo schema triadico hegeliano è molto simile alla propria idea di sviluppo attraverso la prova e l'errore: congettura, confutazione, congettura più sofisticata ecc. Ma si tratta soltanto di una somiglianza superficiale, poiché Popper non ammette l'idea centrale di Hegel per cui le contraddizioni costituiscono i mezzi attraverso i quali la scienza progredisce e perciò oltre che inevitabili sono anche oltremodo desiderabili. Non volendo eliminare le contraddizioni Hegel, secondo Popper, costruisce il proprio sistema in modo che sia al riparo da ogni critica e attacco, ergendosi a sommità insormontabile di ogni sviluppo filosofico. Cfr. Popper (1945), v. II, pp. 39 sgg.

Non è questo il luogo per ripercorrere i fondamenti della logica hegeliana, ma è certo che il metodo di quest'ultimo si distingue da quello di Popper per un aspetto fondamentale: le contraddizioni costituiscono parte integrante della realtà umana, e, nella fattispecie del mondo sociale, le contraddizioni assumono una valenza oggettiva che le rende ineliminabili dal mero dibattito critico che può svolgersi in ambito soggettivo. La realtà sociale non è risolvibile e neppure affrontabile, al pari di quella naturalistica, nella sola sede teorica, poiché certe problematiche, e certe contraddizioni, risultano essere il prodotto della stessa sfera sociale, che per molti versi si rende autonoma dai singoli individui e vive di vita propria (con problemi propri). In questo senso «l'espunzione delle contraddizioni dal mondo oggettivo, il loro confinamento nella sfera puramente soggettiva, svolge una funzione oggettivamente apologetica dell'esistente, o per dirla con Hegel, è espressione di "tenerezza per le cose di questo mondo"»⁸.

Lo ripetiamo, non è questa la sede per entrare nel merito del confronto tra la logica popperiana e quella hegeliana. Di sicuro, però, non possiamo esimerci dal mettere in evidenza tre grossi problemi inerenti alla teoria del Mondo 3, l'ultimo dei quali si ripercuote direttamente sulla teoria della democrazia espressa da Popper. E che ci sembrano il prodotto della tendenza, tutta popperiana, a ridurre le questioni so -

⁸ Losurdo (2001), cap. 8, pp. 253-77. La frase citata si trova a p. 267.

ciali alla sfera soggettiva e del dibattito critico-scientifico condotto in sede teorica.

Il primo problema concerne quello che potremmo chiamare lo statuto ontologico del Mondo 3. Popper non esita ad affermare che egli lo ritiene «reale», forse addirittura più reale «di un'istituzione sociale, come una università o un corpo di polizia», senza stancarsi di ribadire che il nucleo più intimo del Mondo 3 è dato dai problemi, dalle teorie e dalla critica ed è dominato dal «valore della *verità oggettiva e della sua crescita*»⁹.

Ma la conformazione stessa del Mondo 3, nota Stokes, è inadeguata al compito umanistico che Popper gli attribuisce di accrescere la conoscenza stessa delle menti soggettive e dell'uomo in genere. Infatti «l'idea che il mondo 3 possa esercitare una sorta di controllo sia sull'evoluzione delle teorie che sui loro proponenti è radicalmente indebolita dalla sua natura onnicomprensiva»¹⁰. Infatti all'interno di esso vi sono sia le teorie vere che quelle false, e quest'ultime possono benissimo distorcere il meccanismo apparentemente perfetto delineato dal filosofo.

Il secondo problema concerne il fatto che, così come è delineata da Popper, la teoria dei tre mondi sembra suggerire che le teorie e le istituzioni sociali (nella loro dimensione «collettiva»), non solo assumono uno statuto fortemente autonomo fino a vivere di vita propria, ma possono finire col dominare i pensieri e la vita stessa degli uomini, nella

⁹ Popper (1976), pp. 186 e 194.

¹⁰ Stokes (1998), p. 161.

misura in cui li precedono e, perfino, hanno un ruolo notevole nel produrli. In questo modo Popper sembra, in un colpo solo, negare l'individualismo metodologico originario e affermare la «corrispondente utilità dell'olismo metodologico nella spiegazione sociale»¹¹.

Il terzo problema è quello che ci sembra contenere maggiori ripercussioni in sede di teoria politica. Popper, infatti, con la sua teoria del Mondo 3, a cui è strettamente legato il concetto di «società aperta» in quanto capace di mantenere istituzioni che consentano la libera discussione critica e, quindi, la sostituzione delle teorie che non superano i controlli con quelle che si rivelano più adeguate, sembra considerare il modello della «discussione critica» alla stregua di una «norma di uso universale» che egli identifica primariamente con il campo della conoscenza scientifica, ma che finisce con l'estendere all'insieme della vita sociale.

In questo senso possiamo dire, con Baudouin, che Popper «in fondo, pensa prioritariamente il “sociale” in termini di “discussione critica”»¹².

Da questa concezione del Mondo 3 e della conoscenza oggettiva come una sorta di metodo sociale volto allo sviluppo della conoscenza umana, attraverso la libera discussione critica, viene fuori infatti la celebre definizione popperiana della democrazia in quanto sistema in cui i governanti possono esse-

¹¹ Cfr. Chalmers (1985), p. 81; O'Hear (1980), p. 198 e Stokes (1998), p. 162.

¹² Baudouin (1994), p. 188.

re messi liberamente in discussione e quindi sostituiti¹³.

Ora, se da una parte non v'è dubbio che Popper intende combattere il concetto di democrazia in quanto governo del popolo (perché utopistico e foriero di opzioni autoritarie), e di affermare una pratica politica che si concentri più sul «come controllare chi comanda» (e come liberamente criticarlo e sostituirlo senza spargimento di sangue) piuttosto che sul «chi deve comandare», dall'altra parte non possiamo non notare che ci troviamo di fronte a una teoria della democrazia al tempo stesso astratta e insufficiente.

Infatti, considerare democratico soltanto quel governo che ha raggiunto il potere senza ricorrere a spargimenti di sangue o azioni violente è una procedura che presenta limiti evidenti: da una parte sminuisce il fatto che se è vero che i metodi rivoluzionari hanno prodotto, in periodi e posti differenti, sofferenze e disgrazie (attribuibili però a fattori diversi, quali per esempio le lotte spietate per il controllo politico interno), bisogna anche convenire però sul fatto che le rivoluzioni hanno contribuito (e in generale

¹³ In Popper (1963), pp. 344 sgg., possiamo leggere che «vi sono soltanto due tipi di istituzioni governative, quelle che prevedono un cambiamento di governo senza spargimento di sangue e quelle che non lo fanno... Non abbiamo bisogno di litigare sulle parole e su pseudo problemi quali quelli intorno al vero o essenziale significato della parola "democrazia"... Personalmente preferisco chiamare il tipo di governo che può essere rimosso senza violenza "democrazia" e l'altro "tirannia"». Popper esprime lo stesso concetto anche in (1945), v. II, p. 151. In Italia, un entusiasta di tale definizione è stato Norberto Bobbio (1984), p. 29.

possono contribuire) a rovesciare regimi dispotici che altrimenti avrebbero continuato a tiranneggiare sui propri popoli¹⁴; dall'altra parte banalizza non poco la teoria politica dividendo in maniera manichea le parti tra amici e nemici della libertà e della razionalità, tra liberali e totalitari, tra fautori della democrazia o della tirannide¹⁵.

Ma la teoria popperiana della democrazia presenta un limite persino ulteriore e più grave, che sottolineiamo con l'ausilio dell'opera di critica di Thomas Burke: ammettiamo, per esempio, di trovarci nella Gran Bretagna dell'Ottocento, in cui vigevano fortissimi limiti al diritto di voto, limiti legati a un reddito molto alto sotto al quale gli individui non avevano diritto di prendere parte alle votazioni; o supponiamo di non avere affatto una Camera dei Comuni, ma i membri ereditari della Camera dei Lords che eleggono un governo composto dai loro stessi membri e che in qualsiasi momento possono costringere alle dimissioni attraverso un voto di sfiducia: in entrambi i casi, la richiesta di Popper per definire un governo democratico – cambio di governo senza spargimento di sangue – sarebbe soddisfatta, sebbene non si possa non ammettere che ci troviamo assai lontano dal nostro concetto di democrazia¹⁶.

Burke conclude, quindi, che molto spesso lo «zelo» di Popper per i suoi valori razionalistici (liber-

¹⁴ Cfr. Stokes (1998), p. 80.

¹⁵ Cfr. Freeman (1975), pp. 27 sgg.

¹⁶ Dobbiamo queste considerazioni e i relativi esempi a Burke (1983), p. 178.

tà, democrazia, società aperta ecc.), diventa eccessivo e autodistruttivo soprattutto laddove questi cerca di andare alla ricerca degli stessi «facendo astrazione dalle condizioni sotto le quali noi possiamo realisticamente aspirare alla loro realizzazione»¹⁷.

Proprio l'astrazione dalle condizioni concrete, che poi significa la contestualizzazione storica delle idee e dei valori che si ritengono validi, porta Popper all'elaborazione di una teoria della democrazia «discorsiva»¹⁸, nel senso di fondata su valori storici e astratti quali la libertà di critica e di discussione (*in primis* critica dei governanti stessi) che non solo sono insufficienti ai fini della costruzione di una società democratica come la intendiamo ai giorni nostri, ma conducono lo stesso filosofo a delle visioni grossolane di autori fondamentali nel panorama della storia della filosofia (il dubbio è che in questo errore di Popper c'entri la sua idea per cui i valori devono essere nettamente distinti dai fatti, ma non è questa la sede per tentare qualcosa di più di un accenno al problema)¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

¹⁸ Cfr. Ercolani (2006³).

¹⁹ Per una disamina sintetica ma accurata delle critiche a Popper «storico della filosofia», si può confrontare Antiseri (1999), cap. 14. Questa opera, probabilmente la migliore in lingua italiana (ma che non ha nulla da invidiare alla letteratura critica straniera), presenta una caratteristica che ho riscontrato sovente nella letteratura italiana su Popper: notevolmente accurata e documentata, ma del tutto priva di rilievi critici da parte dell'autore stesso, il quale, tutt'al più, come nel caso citato di Antiseri, si limita a un'onesta enumerazione delle critiche rivolte da altri a Popper. Altra opera notevole in lingua italiana è quella

Il caso di Marx è paradigmatico. Nella stessa pagina di *Open Society* in cui Popper definisce la democrazia come quel sistema in cui i governanti vengono sostituiti senza spargimento di sangue, il filosofo definisce quello della previsione di una rivoluzione violenta per rovesciare il capitalismo sfrenato come «l'elemento notevolmente più dannoso presente nel marxismo (*the most harmful element in marxism*)». Popper precisa di non essere sempre contrario all'ipotesi rivoluzionaria, ma di ammetterla soltanto qualora servisse all'instaurazione di una democrazia: intendendo per democrazia quel sistema caratterizzato, prima di ogni altra cosa, dalle «elezioni generali», con le quali il popolo può dimettere pacificamente il governo²⁰. Marx avrebbe sbagliato doppiamente: sia perché ha profetizzato il ricorso a dei metodi violenti, sia perché avrebbe sbagliato la profezia in quanto, invece, storicamente si è affermato il metodo gradualistico dell'interventismo statale, che ha posto fine al capitalismo sfrenato senza alcuna rivoluzione violenta.

Il problema è che Popper giudica con le categorie (e la situazione concreta) dell'oggi (cioè del suo tem -

di Baldini (2002), sintetica ma decisamente completa nell'analisi delle idee e dei vari campi di cui si è occupato il filosofo (per esempio i *mass media*, cfr. cap. 12), ma in questo caso del tutto priva di rilievi critici (anche di altri autori) e curiosamente impegnata a immaginare un Popper liberale *tout court*, contro lo statalismo, contro il totalitarismo, contro l'utopismo ecc., senza problematizzare quegli aspetti del filosofo che lo avvicinano oltremodo alle istanze socialdemocratiche (quest'ultimo aspetto è pressoché ignorato anche da Antiseri), cfr. *ibidem*, capp. 3 e 4.

²⁰ Popper (1945), v. II, pp. 151-2.

po, il 1945 nel caso di *Open Society*) le idee di Marx, senza fare alcun riferimento alle condizioni storiche concrete del tempo in cui scriveva il filosofo di Treviri. Se Popper fosse stato disposto a questo sforzo ulteriore, avrebbe verificato che al tempo di Marx ciò che mancava era proprio la possibilità di elezioni generali, poiché il suffragio era riservato a una parte ristrettissima della popolazione (in percentuali leggermente differenti, ma in tutta Europa). Ora, tenendo conto che Popper concordava con la critica marxiana al capitalismo selvaggio di fine '800, è un po' curioso che si aspettasse qualcosa di diverso dalla proposta di una rivoluzione sociale da parte di un autore che viveva in un periodo in cui il suffragio universale era pressoché impensabile. A quale altro mezzo che non fosse l'insurrezione violenta avrebbe potuto pensare Marx per ribaltare un regime economico-sociale che stava costringendo a una vita disperata milioni di lavoratori, senza concedergli i diritti democratici elementari?

Questo poi non vuol dire che Marx non abbia commesso l'errore di sottovalutare la cosiddetta «democrazia formale», incentrando il proprio programma politico soltanto sulla critica delle dinamiche economiche e sulla prefigurazione di una società che garantisse, anzi tutto, le libertà appunto economiche e produttive²¹.

²¹ Queste critiche vengono accolte anche da autori dichiaratamente marxisti o comunque di sinistra quali Losurdo (1993²), p. 45, che riconosce che i marxisti hanno sottovalutato l'importanza delle libertà formali per concentrarsi soltanto sulla libertà sostanziale dell'estinzione dello stato e del superamento del sistema di produzione capitalistico; ma anche Rockmore (2002), p. 170, ricorda come Marx, a differenza di Hegel, «su -

Ma queste considerazioni nulla tolgono all'errore metodologico di Popper, il quale facendo astrazione delle condizioni storiche di ogni tempo, utilizza superficialmente il significato (e le implicazioni reali) che hanno assunto certi valori (la democrazia, la società libera ecc.) nella metà del '900 per condannare un autore che scriveva un secolo prima.

Popper, se possibile, riesce a fare persino di peggio con Hegel, maltrattato, soprattutto in *Open Society*, con toni che spesso rasentano l'offesa personale. Il filosofo tedesco viene accusato 1) di essere il padre dello storicismo (si è schierato cioè dalla parte di coloro che ritengono esistano leggi che guidano la storia dell'umanità e che vi siano uomini in grado di individuarle); 2) di essere stato quello che ha costruito l'arsenale teorico dei moderni movimenti totalitari (con il suo culto platonizzante dello stato a discapito della libertà degli individui, sacrificabile in nome del bene dello stato stesso); 3) di avere asservito la filosofia al potere politico (all'impero prussiano del suo tempo); 4) di essersi fatto paladino, in filosofia, di un «linguaggio enfatico e mistificante», inutilmente astruso e volto soltanto a «ingannare e incantare»²².

Ora, non possiamo pretendere di affrontare brevemente in questa sede tutta la questione della filosofia hegeliana. Possiamo però limitarci a notare che,

bordina la legalità e ogni altra cosa all'economia» e finisce con l'interpretare la libertà come «una funzione dello sviluppo dell'economia».

²² Le accuse a Hegel sono concentrate in Popper (1945), v. II, cap. 12. Per questa sintesi riassuntiva delle stesse ci siamo serviti di Baldini (2002), pp. 55-6.

ancora una volta, manca in Popper qualsiasi tentativo di storicizzare o, se si preferisce, contestualizzare storicamente l'opera di Hegel. Non solo, ma almeno in un caso ci troviamo di fronte a un vero e proprio fraintendimento dell'opera hegeliana: accusare infatti il filosofo tedesco di «storicismo» nel senso in cui lo intende Popper è impossibile poiché, come scrive un autore tutt'altro che hegeliano, «Hegel dubitava che il futuro fosse prevedibile, almeno relativamente ad aspetti importanti. Il filosofo potrebbe soltanto riassumere il passato: egli non potrebbe rivelare il progresso futuro dello spirito assoluto. Secondo la sua famosa frase nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, “la Civetta di Minerva spiega le ali solo all’arrivo delle tenebre” [...] la legge hegeliana come crescita di libertà era una descrizione del passato. Egli non tentò di prevedere sviluppi futuri»²³.

Inoltre, autori che hanno studiato Hegel operando un'analisi accurata della situazione storico-politica del tempo, hanno visto come tale filosofo abbia contribuito oltremodo a concettualizzare quella che sarebbe divenuta la «libertà dei moderni», battendosi per dare alla Prussia una costituzione scritta e combattendo molti degli aspetti per cui si caratterizzava l'*Ancien Régime*, semmai dovendo ricorrere a forme di «autocensura» per non incorrere negli strali del regime imperiale²⁴.

²³ Così si pronuncia David Gordon in Gordon-Modugno Crocetta (2001), p. 15.

²⁴ Cfr. tutto il lavoro di Losurdo (1992), e in particolare le pp. 49-59 e 93-125. Anche Kaufman (1970), pp. 139 sgg., seppure

È certamente agevole per un autore del '900 quale è Popper, affermare che le idee di un autore dei primi dell' '800 sono conservatrici e che, magari, hanno persino ispirato i peggiori regimi totalitari del '900. Agevole ma sterile. L'essere reazionario, conservatore o chissà che altro da parte di Hegel è una cosa che, semmai, può essere giudicata soltanto in riferimento al suo tempo e basta. Senza contare che, solo per fare un esempio, ci sembra molto più grave che a non riconoscere il suffragio universale sia un autore del Novecento come Hayek (amico di Popper e da lui profondamente ammirato), quando questa conquista sociale era stata ampiamente acquisita, che non uno come Hegel, nel cui tempo il suffragio universale era ben lungi dall'affermarsi in ogni parte del mondo.

È sempre il metodo generico e astratto con il quale arriva a distinguere la democrazia dalla tirannia, che consente a Popper di gettare strali su Platone, riuscendo a salvare Socrate e magnificando la democrazia ateniese del tempo di Pericle. Il Nostro, in buona sostanza, accusa Platone di «storicismo» (lo sviluppo della società è fondato sulla legge storica della corruzione); di «totalitarismo» (ogni cosa deve essere al servizio dello stato) e di «reazionarismo» (tutte le forze positive tendono a un ritorno allo Stato ideale, di cui lo stato presente non è che una degenerazione). Su queste basi Platone teorizza la repres-

con argomentazioni diverse, ci mostra un Hegel non certo servile al regime prussiano, teorico della libertà individuale e non superficialmente imputabile di considerare la guerra come un bene intrinseco (una delle tante accuse mossegli da Popper).

sione sistematica di ogni forma di emancipazione individuale e il ritorno al tribalismo patriarcale primitivo²⁵, proponendo per giunta una teoria razzista e difendendo il diritto dello stato a una propaganda menzognera per gabbare il popolo.

Anche in questo caso non è nostra intenzione difendere Platone, cosa che hanno pensato a fare autori molto più autorevoli ed esperti²⁶, mentre ci preme discutere del metodo, ancora una volta dimentico della storia e dei suoi contesti.

Innanzitutto, risulta sorprendente la sicumera con cui Popper riesce, nell'ambito di un'opera così antica e per di più costruita in forma dialogica, a distinguere quali sarebbero gli assunti di Socrate (moderni, progressisti, perfettamente rispondenti al concetto di democrazia di Popper) e quali quelli attribuibili a Platone (accusati di ogni male dall'epistemologo)²⁷.

²⁵ Ruelland (1991), p. 148 e Malherbe (1976), pp. 179 sgg. Quest'ultimo autore, a p. 180, prosegue dicendo che Popper oppone a Platone i nomi di Socrate e Pericle, interpreti della lotta intrapresa dall'uomo per affrancarsi dalle costrizioni e raggiungere la libertà.

²⁶ Fra i più validi, capace di evidenziare le esagerazioni di Popper e, spesso, la sua cattiva traduzione di certi termini dal greco antico, ci limitiamo a citare John Wild, in Schilpp (1974), pp. 859-75 e Burke (1983), pp. 142-5. Mentre fra coloro che sono d'accordo con Popper sul fatto che Platone è stato il «Giuda di Socrate», «colui che ha demolito le molte cose per le quali Socrate è vissuto e morto con parole attribuite alla bocca di Socrate stesso», citiamo Ryle (1947), p. 169.

²⁷ Senza contare che Popper, alla base della propria critica, mette la Teoria formale del Bene, il cui essenzialismo, astrattismo e utopismo starebbero alla base dei medesimi difetti della teoria

Dopodiché, sorprende non meno la superficialità con cui Popper magnifica la democrazia ateniese esemplificata dalla celebre orazione di Pericle in cui questi pronunciò, secondo il Nostro, una vera e propria apologia della libertà individuale e della società liberale e democratica, culminata con la considerazione secondo la quale «benché soltanto pochi siano in grado di dare origine a una politica, tutti quanti siamo capaci di giudicarla». Queste parole di Pericle, pronunciate mezzo secolo prima della *Repubblica* di Platone, sarebbero non soltanto un mero elogio di Atene, ma esprimerebbero il «vero spirito della Grande Generazione», formulando il programma politico di un «grande individualista egualitario», di un democratico che comprende bene come la democrazia non può esaurirsi nel principio per cui «il popolo deve governare», ma deve fondarsi sulla «fede nella ragione» e sull'umanitarismo²⁸.

Ora, da un autore importante quale è Popper, che decide di dedicare un volume intero nientemeno che a Platone, ci si sarebbe aspettata un'analisi maggiore del contesto storico in cui si era sviluppata quella democrazia ateniese così fulgida, alla quale il filosofo greco mostrava, secondo il Nostro, di opporsi così tenacemente.

platonica in sede politica. Ma più autori hanno evidenziato come nella *Repubblica* la teoria formale del Bene è nettamente staccata da ogni tentativo di applicazione pratica, al punto da risultare vuota e sterile e da rendere incomprensibili le critiche di Popper (e di Aristotele). Cfr., fra gli altri, G. Santas, «Plato's Idea of Good» in Reale-Scolnikow (2002), p. 375.

²⁸ Popper (1945), v. I, pp. 186-7.

Ma forse, se l'avesse fatto, non avrebbe potuto rimuovere l'elemento della «schiavitù», dovendo rilevare che «il *demos* ateniese» era in realtà composto da una «elite minoritaria dalla quale era totalmente esclusa una vasta popolazione di schiavi»; che si trattava di una «società *face-to-face* in cui viveva una democrazia diretta e non rappresentativa, che i greci chiamavano anche *isegoria* intendendo con ciò il diritto di parlare all'Assemblea popolare riunita in piazza²⁹. Non è superfluo notare, per inciso, che all'interno di questa limitata democrazia diretta, in realtà Platone, con il suo insistere sul grado di cultura, se la prendeva appunto con il livello culturale del cittadino medio ateniese, il cui peso era evidentemente maggiore rispetto alle nostre democrazie rappresentative. Poiché formalmente la maggior parte degli ateniesi non era molto più che «semi-illetterata»³⁰, possiamo ridimensionare la polemica platonica e, ancora per inciso, notare come essa si instauri all'interno di una secolare battaglia contro l'ignoranza delle grandi masse rispetto alla

²⁹ Finley (1973), pp. 15-9. In mezzo a tali considerazioni Finley nota come, malgrado Pericle avesse negato in un discorso pubblico che la povertà costituiva un impedimento alla partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, «l'evidenza era che pochi esercitavano di fatto il diritto di parlare nell'Assemblea [...] la quale ammetteva, nella sua condotta, l'esistenza della competenza politica e tecnica e faceva affidamento in un ristretto numero di uomini che, in un dato periodo, tracciavano le linee politiche alternative tra le quali operare una scelta», *ibidem*, pp. 23-4. Cfr. anche Reverdin (1945).

³⁰ Finley (1973), p. 20.

quale la tradizione liberale si è posta sempre in prima fila.

Certo, malgrado la democrazia antica degli ateniesi non fosse riassumibile nella mera dicotomia schiavi-liberi, il grande storico dell'antichità Finley nota come, comunque, dai tempi di quella democrazia antica ci sono stati talmente tanti cambiamenti (fra cui la radicale trasformazione dell'economia, la nuova tecnologia e i *mass media*, la trasformazione della politica in professione specifica, molto spesso finalizzata al guadagno personale, l'impressionante sviluppo della burocrazia ecc.), che «sarebbe assurdo operare un paragone diretto con una società piccola, omogenea, *face-to-face* quale era quella dell'antica Atene» e le democrazie dei giorni nostri³¹.

Né la questione della schiavitù nell'antica Grecia può essere sfumata all'interno della più ampia considerazione secondo cui si trattava di un fenomeno acclarato ed uniforme in quei tempi. Infatti, sempre Finley ci spiega come nell'antica Roma, quando un proprietario di schiavi liberava alcuni uomini, questi divenivano automaticamente cittadini romani, cosa che non accadeva in Grecia, dove l'introduzione di nuovi membri nella ristretta cerchia dei cittadini era severamente ristretta da apposite leggi³².

Se a questo aggiungiamo il dato statistico per cui il numero degli schiavi era molto vicino a quello della metà dei cittadini dell'antica Grecia, e che Atene, malgrado fosse stata la prima città a ragionare sul

³¹ *Ibidem*, pp. 33-6.

³² Finley (1981), p. 87.

concetto di libertà, era anche la città greca con il più grande numero di «schiavi mobili (*chattel slaves*)»³³, possiamo comprendere come l'autorevole storico dell'antichità, analizzando il mondo greco dal punto di vista socio-economico, arrivi a concludere che «il progresso sociale e politico delle *poleis* antiche era accompagnato dal trionfo della schiavitù mobile sulle altre forme di lavoro dipendente»³⁴.

A fronte di tutto ciò, e lungi dal voler ridurre l'antica democrazia greca a una civiltà fondata sulla sola schiavitù, risulta comunque alquanto discutibile l'operazione di Popper: accusare Platone di essere un reazionario e un oppositore della democrazia vuol dire non aver voluto approfondire le caratteristiche di *quella* democrazia (dell'antica Grecia, appunto) e, quindi, non tenere in mente un concetto di democrazia che sia disposto al confronto con la situazione politica, sociale ed economica di ogni paese in un determinato periodo storico.

La qual cosa, in aggiunta, induce alla superficialità Popper non soltanto in riferimento alle democrazie dei tempi passati, ma anche a quelle a lui contemporanee. Non essere disposto ad analizzare concretamente la democrazia di ogni tempo (nei suoi aspetti sociali, politici, economici ecc.), limitandosi a considerare tali soltanto quelle che prevedono un ricambio pacifico dei governanti, è alla base della sua «adulazione delle società occidentali contemporanee», aspetto che gli fa rimuovere gli altissimi costi

³³ *Ibidem*, pp. 102 e 121.

³⁴ *Ibidem*, p. 149.

sociali con cui si è affermata la società di mercato, soprattutto a spese delle altre civiltà³⁵.

A tal proposito è significativo il fatto che Popper, prendendosela in particolar modo con l'«ideologia tedesca», tradizionalmente più critica rispetto alle conquiste della civiltà occidentale, la definisca un'«illusione» e una «menzogna». Conviene citare alcuni brani per esteso: «Oggi dobbiamo e possiamo prendere atto della verità – afferma Popper in una delle sue ultime interviste – l'ideologia occidentale, nonostante tutto il dileggio di cui è oggetto, e nonostante il suo frequente abuso menzognero, era la verità. L'Occidente combatteva per la pace: l'ha raggiunta in quell'Europa che dall'inizio della storia umana era sempre stata logorata dalle guerre e l'ha raggiunta quasi ovunque gli europei occidentali abbiano avuto un'influenza. Ma gli irresponsabili intellettuali sono riusciti a vedere nel nostro mondo occidentale solo il male. Hanno fondato la nuova religione che insegna che il nostro mondo è ingiusto ed è condannato al declino [...] Insomma, in Occidente viviamo in paradiso, naturalmente nel primo paradiso, e non ancora nel settimo. Il nostro paradiso può essere molto migliorato; quindi non dobbiamo più offendere e diffamare il nostro mondo che è di gran lunga il migliore che ci sia stato, e ciò vale particolarmente per l'Europa»³⁶.

³⁵ Baudouin (1994), p. 232 parla anche di «dimensione esclusivamente politica del liberalismo popperiano» e di «conseguente vacuità della sua riflessione propriamente economica».

³⁶ Popper (1992), pp. 94-5.

Ora, che le affermazioni di Popper contengono elementi di verità è fuori discussione, ma ancora una volta bisogna segnalare la superficialità di certi giudizi apodittici e, soprattutto, la rimozione totale della dimensione storica.

Queste nostre considerazioni assumono connotati più chiari se confrontiamo le frasi di Popper con quelle che, alla fine degli anni '70 del Novecento, ha espresso l'intellettuale francese Glucksmann, all'interno di un famoso *pamphlet* in cui, peraltro, l'autore critica fortemente proprio i *maîtres penseurs* della filosofia tedesca, fra cui i due autori cui Popper attribuisce molti dei mali di cui ha patito l'Occidente: Hegel e Marx.

Eppure ciò non impedisce a Glucksmann di notare come la «critica del totalitarismo», che ha consentito a molti autori, soprattutto americani, di fare i conti con Hitler e Stalin insieme, ha finito con «l'innocentizzare i regimi “non totalitari”» al punto di perdere di vista i legami di parentela (intelletuali e storici ma anche pratici e contemporanei) che indubbiamente ci sono tra «i duri metodi di dominazione dell'Ovest e dell'Est».

Hanno un bel da fare, questi critici del totalitarismo, per contrapporre al «terrore» delle rivoluzioni continentali la «gloriosa rivoluzione» inglese del 1688 o i fasti della libera America (in particolare il francese ce l'ha con Arendt e Talmon), mentre si dimenticano con molta più facilità che «la tecnica dei campi di concentramento è stata sistematizzata, all'inizio del secolo XX, dalla liberale Inghilterra, quando i suoi generali dovettero reprimere la rivolta (bianca) delle colonie

dell'Africa del Sud». «Mettendo un cappello texano in testa al suo ufficiale che, a cavallo della Bomba, scatenò l'apocalisse, Stanley Kubrick (nel *Dottor Stranamore*) sembra avere avuto una percezione molto più netta delle genealogie reali. Piuttosto che cercare nella tradizione giacobina dell'Europa continentale l'unico esempio di violenza storica e culturale moderna, i teorici del totalitarismo avrebbero fatto meglio a buttare un occhio sui western delle loro dodici stazioni televisive... Avrebbero potuto scoprire che dall'altra parte dell'Atlantico si comincia uccidendo tutti gli Indiani, oltre a buona parte dei vagabondi, dei banditi e delle ragazze di facili costumi. Per non parlare dei negri». Si tratta, conclude il ragionamento di Glucksmann, di due diverse versioni delle «origini della democrazia totalitaria» (qui l'autore è polemico con quanto affermato da J. Talmon), che possono condurre a pratiche analoghe sperimentate su ciò che resta degli Indiani, sui Vietnamiti, i Sudamericani o gli abitanti di Dresda, d'Hiroshima o Nagasaki»³⁷.

Ecco, forse questa visione più ampia, diciamo pure più «aperta» alla storia e alla sua complessità, mette fortemente in discussione affermazioni apodittiche quali quelle di Popper, secondo cui l'Europa avrebbe portato la pace ovunque ha esteso il proprio raggio di influenza. Ancora una volta stupisce la superficialità con cui Popper si abbandona a considerazioni agevolmente «falsificabili», ergendosi a ideologo acritico e quasi supponente di quell'Occidente che, più volte

³⁷ Glucksmann (1977), pp. 369-71. Per un'analisi meno filosofica e più sociologica della questione, si può leggere Latouche (1989), in particolare i capp. I e III.

nella storia, ha imposto non solo la propria economia, ma anche la propria religione e scienza schiavizzando intere civiltà o tribù «nel corpo e nello spirito»³⁸.

Senza contare che, la teoria della democrazia di Popper, nei termini in cui questi la espone, se già non aveva salvato intere civiltà dal colonialismo e imperia-lismo occidentali, risulta a maggior ragione del tutto superata nell'ambito del mondo globalizzato in cui ci troviamo oggi, in cui interi stati ed intere civiltà entrano molto spesso in conflitto per ragioni che difficilmente possono essere superate facendo affidamento, semplicemente, sulla libera discussione e sul ricambio non violento dei governanti. La visione di Popper appare radicalmente legata a quella dimensione statale della politica che è stata ampiamente superata dagli sviluppi odierni della realtà planetaria³⁹.

Possiamo allora tentare di riassumere i limiti della speculazione popperiana, notando come la sua idea di «conoscenza oggettiva» (che confluisce nella teoria del Mondo 3), lungi dall'essere veramente oggettiva, ed occuparsi dei conflitti storico-politici reali che caratterizzano la realtà sociale degli uomini, sembra più che altro delineare un circolo elitario di intellettuali e scienziati che, in sede puramente teorica, collaborano e si criticano reciprocamente al solo fine del progresso della verità. Ma è ovvio che questa visione idilliaca non può essere sufficiente per la costruzione di una

³⁸ Feyerabend (1975), p. 299.

³⁹ Su questi temi si possono leggere le interessanti considerazioni di Salvatore Veca in AA.VV. (2003), pp. 63-71, in cui l'autore analizza le idee di Popper alla luce della realtà «post-nazionale».

società democratica, essendo quest'ultima composta anche di istituzioni, interessi materiali, conflitti di classe o personali che prescindono dalla scientificità delle varie teorie (e che spesso si basano su questioni prosaiche come l'invidia, la brama di successo e gloria, la volontà di assoggettare l'altro ecc.⁴⁰).

Questa visione «discorsiva» e «ottimistica» della dimensione umana è alla base della sua teoria della democrazia astratta e insufficiente, che consente a Popper di formulare affermazioni apodittiche rimuovendo totalmente la dimensione storica oggettiva.

Se quella di Hayek è una filosofia «contro» la storia, quella di Popper è a tutto tondo una filosofia «senza» la storia.

Questi due autori, nella loro grandezza, rappresentano il punto più alto di quella tradizione liberale che, a seconda dei tempi e delle questioni, ha ritenuto di opporsi agli sviluppi della storia o di rimuoverne completamente il senso e le modalità. Non la esauriscono certamente, il liberalismo è stato anche molto altro, ma finiscono come pochi altri col metterne in evidenza limiti e contraddizioni.

⁴⁰ Hobbes (1651), p. 87, descrive efficacemente la vita semplice e pacifica delle api e delle formiche in quanto guidate da istinti e appetiti che gli fanno scorgere il «beneficio comune». Ciò non avviene fra gli uomini, poiché questi sono continuamente in competizione per cose come l'«onore» e la «dignità», e di conseguenza, sulla base di questo fondamento, si scatenano sentimenti come l'«invidia» e l'«odio» e, infine, la «guerra». Hobbes, da profondo conoscitore della natura umana, è consapevole che fra gli uomini non v'è coincidenza tra il bene comune e quello individuale, aspetto che è completamente alieno dalla visione idilliaca di Popper.

PARTE QUARTA

MARXISMO E LIBERALISMO

VIII

MARX E IL LIBERALISMO

Cominciamo da una domanda paradossale nel senso etimologico del termine, ossia che va oltre l'opinione comune oramai consolidata. Che mondo sarebbe stato se, per stare alla visione un po' schematica in voga ai giorni nostri, la tradizione marxista si fosse affermata nei paesi occidentali, scalzando il predominio dell'ideologia e della prassi liberali?

Si tratta certamente di una domanda che molti definirebbero blasfema anche soltanto a formularla, particolarmente oggi che sono caduti il muro e l'ideologia avversaria del liberalismo, e che la tesi dell'affermazione della «democrazia liberale» quale unica forma di organizzazione socio-politica ha spinto un autore come Fukuyama a parlare nientemeno che di «fine della storia»¹.

¹ Fukuyama (1992), p. 137. In realtà vedremo che quella dello studioso americano non è propriamente una tesi, quanto

Se Marx avesse avuto ragione, se le sue previsioni sugli sviluppi futuri della società si fossero avverate, oggi avremmo di fronte un mondo diverso? Molto probabilmente sì, anche se non è per nulla agevole addentrarsi sulla questione se sarebbe stato un mondo migliore o peggiore, e del resto lo stesso pensatore di Treviri è stato assai parco nel disegnare i contorni della società comunista che aveva in mente.

E dire che Marx era certo di aver capito il movimento della storia, le sue previsioni non erano né le profezie di un incauto indovino, né le elucubrazioni dell'ennesimo filosofo che si avventurava a «interpretare» il mondo. Almeno fino al fallimento delle rivoluzioni del 1848, le affermazioni perentorie che egli riportava nei suoi scritti più importanti potevano ritenersi degli assunti formulati da uno scienziato che riteneva di aver individuato le leggi necessarie della storia: «Le proposizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto su idee, su principi inventati o scoperti da questo o quel riformatore del mondo. Esse sono semplicemente espressioni generali di rapporti di fatto di un'esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi» scrive il rivoluzionario tedesco nel famoso *Manifesto del partito comunista*².

E ancora, qualche anno prima, nell'*Ideologia tedesca*, considerata unanimemente l'opera in cui Marx

piuttosto un'ipotesi smentibile da alcune possibilità enunciate dallo stesso autore, e che sono ben presenti ancora oggi malgrado il crollo del comunismo.

² Marx-Engels (1998), pp. 23-4.

formulò per esteso la sua dottrina del materialismo storico: «I presupposti dai quali muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica»³.

Insomma, non si trattava tanto dell'anelito morale di chi aspirava a una società più giusta e in cui regnasse il principio dell'uguaglianza, quanto dell'analisi lucida di uno scienziato della società che riteneva di aver individuato delle leggi prossime alla realizzazione. Leggi scopribili dallo scienziato sociale, differenti da quelle della chimica e della fisica, materie non collegate al processo dell'evoluzione storica, ma più simili a quelle della botanica o della geologia, che incarnano i principi regolativi in conformità a un processo di continuo cambiamento. Leggi, soprattutto, come ricordava Isaiah Berlin nella sua monografia su Marx, attraverso cui operano «forze sociali» all'interno delle quali nasce il conflitto, che secondo Hegel erano incarnate dalle «nazioni», ognuna delle quali rappresenta lo sviluppo di una specifica cultura o idea, mentre per Marx (che in questo seguiva Fourier e Saint-Simon), si trattava di forze «prevalentemente economiche»⁴.

Tutto questo non certo per concludere, come prosaicamente fanno in molti, che le cose non sono an-

³ Marx-Engels (1993), p. 8.

⁴ Berlin (1948), pp. 122 e 125.

date esattamente come aveva previsto Marx. Che il capitalismo avesse delle grandi riserve di energia e che «la dittatura del proletariato»⁵ sarebbe stata ben lungi dal realizzarsi, questo lo aveva capito già il pensatore di Treviri dopo il fallimento del '48 e della Comune di Parigi. Senza contare che nella prima parte del Manifesto è lo stesso Marx a riconoscere la grande duttilità della borghesia, capace di recitare nella storia «una parte sommamente rivoluzionaria», intuendo già allora una caratteristica precipua della stessa che avrebbe potuto (e di fatto così è stato) consentirgli di adeguarsi repentinamente ai processi della storia, governandoli per giunta: «La borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali»⁶.

Ciò che interessa in questa sede è altro.

Se Marx fosse stato soltanto un profeta, oggi potremmo concludere che molte delle sue profezie, le più radicali, non si sono avverate, mentre se fosse stato un uomo politico dovremmo dire che è stato sconfitto dai suoi avversari e dalla storia. Ma quest'uomo è stato di più.

⁵ Questa espressione veniva impiegata da Marx negli scritti che componevano *La guerra civile in Francia*. Ha suscitato molte polemiche e ancora oggi è alla base delle accuse di violenza intrinseca alla teoria marxiana, anche se Marx non contrapponeva la dittatura del proletariato alla democrazia, bensì a quella vera e propria «dittatura della borghesia» che egli riteneva essere il capitalismo e che costituiva uno stadio inadeguato e iniquo rispetto alla democratizzazione sociale intesa dal filosofo di Treviri.

⁶ Marx-Engels (1998), pp. 9-10.

Senza contare che se la bontà di una teoria si dovesse giudicare soltanto dal suo grado di «successo», come postulavano i pragmatisti della scuola americana, allora dovremmo rubricare la sconfitta totale del cristianesimo (per limitarci alla religione più diffusa nel mondo), visto che la pace, il bene, la carità e il rispetto dei dieci comandamenti sono ben lontani dal vedere la realizzazione tra gli uomini, come ammetteva il teologo Sergio Quinzio in un illuminante pamphlet di quasi vent'anni fa⁷.

E sempre secondo tale criterio, cominciare ad ammettere anche una parziale sconfitta del capitalismo stesso, visto che quelli che si possono permettere tre pasti al giorno, solo per fare un esempio, costituiscono una minoranza ridotta della popolazione mondiale⁸, mentre negli stati occidentali più industrializzati, almeno dopo la violentissima crisi del 1929, i compromessi a cui è dovuto scendere questo sistema di politica economica inizialmente liberista non sono stati pochi. Tanto che uno storico come Hobsbawm ha parlato del «capitalismo post-bellico» come di un sistema modificato a tal punto da far pensare a «una sorta di matrimonio fra il liberalismo economico e la democrazia sociale», con tanto di «debiti sostanziali contratti con la politica economica dell'Urss, che per prima aveva praticato la pianificazione economica»⁹.

⁷ Quinzio (1992).

⁸ Secondo stime della Banca Mondiale pubblicate nel 2000, nel 1998 le persone che vivevano con meno di due dollari al giorno erano più del 45 per cento della popolazione mondiale, cfr. Capella (2008), p. 187.

⁹ Hobsbawm (1994), p. 270.

Né questa è soltanto l'opinione di uno storico di sinistra, come possiamo facilmente renderci conto analizzando il sorprendente e drastico ripensamento operato da uno dei protagonisti di quegli anni di crisi.

Si tratta di John Maynard Keynes, il quale ancora nel 1923 scriveva del «libero commercio» come di un «dogma inflessibile (*inflexible dogma*), rispetto al quale non poteva essere ammessa alcuna eccezione», mentre soltanto sette anni dopo, evidentemente a fronte della terribile crisi economica esplosa nel frattempo, si faceva promotore di un interventismo governativo inaudito, suggerendo l'istituzione di una tassa del dieci per cento su tutti i beni di importazione e di esportazione, compreso il cibo¹⁰.

Questo cambiamento drastico del dogma capitalista, questa vera e propria frattura apertasi all'interno dell'ortodossia liberale e liberista, frattura prodotta da una crisi economica di proporzioni inaudite, impone lo sforzo di vedere in Karl Marx qualcosa di diverso da un cattivo profeta e qualcosa di più di un uomo politico sconfitto dalla storia, come del resto ammetteva anche Karl Popper, quasi unanimemente considerato il critico più implacabile della speculazione marxiana.

1. DA HEGEL A MARX

Marx è stato colui che ha insegnato agli uomini, che fossero marxisti o meno (e tanti sono stati i mar-

¹⁰ Keynes (1971-89), v. XVII p. 451, e v. XX pp. 416-19.

xisti venuti meno ai suoi insegnamenti più importanti), la «ragione politica». La *praxis* intesa come azione politica che discende da un'analisi teoretica operata dalla filosofia; la *praxis* che, soprattutto, si rifiuta di prendere le mosse dalla separazione tra soggetto e oggetto, finito e infinito, teoria e pratica, propria delle principali correnti filosofiche fino ad Hegel.

Proprio da Hegel, prima di giungere a Marx, vogliamo riprendere quel concetto di «ragione» che costituisce il primo termine della nostra definizione, soprattutto in quell'accezione che la vede differenziarsi dall'intelletto di impianto più tecnicistico, fondato proprio sulla distinzione tra soggetto e oggetto e essere/dover essere che con Hegel è stata superata: «La separazione della Realtà dall'Idea – dice Hegel – è però cara specialmente all'intelletto, il quale considera i sogni delle sue astrazioni come qualcosa di vero e se ne va trionfo del proprio dover-essere, volentieri prescrivendolo anche e soprattutto nel campo politico; qui è come se il mondo non avesse atteso che i precetti dell'intelletto per apprendere come dovrebbe essere, ma non è ancora [...]. Chi non sarebbe così avveduto da non accorgersi delle molte cose che, nell'ambiente in cui vive, non sono di fatto come dovrebbero essere?»¹¹.

L'intelletto, a cui rimane ferma la logica formale fino a Kant, si basa sui due principi cardine della filosofia fino a quel momento: il «principio di identità» ($A=A$) e il «principio di non contraddizione», di cui già Aristotele era stato il massimo teorizzatore (se

¹¹ Hegel (1996²), § 6, p. 103.

$A=A$, A non è $=$ non A). Inutile dire che con una tale facoltà, che con Kant diventa formalmente aprioristica, la realtà finisce con l'essere ipostatizzata e divisa nella certezza di un essere che percepisce e di una realtà che viene percepita. Queste due entità, una volta individuate, rimangono fisse e stabili, alla stregua di leggi eterne della natura, come immobili e statiche sono le categorie kantiane. Proprio quelle categorie esplicano il dualismo ontologico insito nella filosofia kantiana, quello per cui la realtà è (con certezza) separata, meglio: dicotomizzata, in una parte fenomenica e in una parte noumenica (in sé, trascendente). In un tale impianto non v'è spazio per la contraddizione, per una qualche forma di negazione o anche solo di dubbio. Tutto è certo: quello che si conosce con certezza (il fenomeno) e ciò che, con pari certezza, è precluso alla nostra conoscenza (il noumeno).

Per capire quale è stato il grande passo avanti compiuto da Hegel, vogliamo aprire le pagine a nostro avviso memorabili, per chiarezza e perspicacia, di un saggio composto durante gli anni della seconda guerra mondiale: «La logica formale afferma: “ A è A ”. La logica dialettica non dice: “ A è non- A ”; non ipostatizza la contraddizione, non sostituisce l'assurdità al formalismo. Essa dice: “ A è bensì A ”, ma “ A è anche non- A ”, nella misura precisamente in cui la proposizione “ A è A ” non è tautologica, ma ha un suo contenuto reale. Un albero è un albero solo in quanto è quel tale albero, con foglie, fiori, frutti, in quanto attraversa e conserva in sé quei momenti del suo divenire, che l'analisi individua ma non deve isolare. D'altronde, i fiori diventano frutti, i frutti si staccano e producono altri

alberi: il che esprime un rapporto profondo, una differenza che giunge fino alla contraddizione»¹².

Poco più avanti, il medesimo autore giunge a quello che ci sembra uno dei punti nodali della questione: «La logica formale dice: “Se una affermazione qualsiasi è vera, essa è vera. Nessuna proposizione può essere insieme vera e falsa. Ogni proposizione deve essere vera o falsa”. La logica dialettica svolge queste affermazioni e dice: “Se si considera il contenuto, qualora ci sia contenuto, una proposizione isolata non è né falsa né vera; ogni proposizione isolata è superata: ogni proposizione fornita di un contenuto reale è insieme vera e falsa: vera se superata, falsa se affermata assolutamente”».

In ogni realtà concreta – questo ci sembra essere il fulcro – bisogna ritrovare la negazione, la contraddizione interna, il movimento immanente, il positivo e il negativo. Ogni esistenza determinata è da un lato qualità (immediata determinabilità, «qualche cosa»); dall'altro, quantità estensiva o intensiva, grado. Ma, a un dato momento, la variazione dell'una reagisce sull'altra. Un mutamento quantitativo, rimasto fino a quel momento continuo, diventa bruscamente qualitativo (esempio che Hegel trae dai filosofi greci: una testa perde i capelli ad uno ad uno, subendo una mutazione quantitativa, determinata dall'avere meno capelli. Ma ad un certo momento, caduto l'ultimo capello, avviene il «salto qualitativo», poiché la testa che prima era tricotica ora si ritrova calva)¹³.

¹² Lefebvre (1975), p. 20.

¹³ *Ibidem*, pp. 20-1.

Insomma, la ragione in Hegel è anzitutto «concetto», è una realtà che unisce, che supera le contrapposizioni fra un presunto soggetto e un presunto oggetto e si riconosce come essenza di tutto ciò che diviene: «Il Concetto assoluto è la Categoria, e ciò significa: il sapere e l'oggetto del sapere sono identici [...]». Ciò che non è razionale non ha nessuna verità, vale a dire: ciò che non è compreso concettualmente, non è. Quando dunque la ragione parla di un altro da sé, di fatto essa parla solo di se stessa, e nel far questo quindi non esce fuori di sé»¹⁴.

La ragione che è, in ultimo, la realtà stessa, che coincide con essa al di là di ogni distinzione data dalla percezione immediata, è il fulcro della filosofia di Hegel. Questa identità di ragione e realtà, dal momento che la realtà è contraddittoria e si sviluppa attraverso un percorso storico dialettico, implica che anche la ragione, nelle sue realizzazioni storiche, è anzitutto contraddittoria, tanto che la «contraddizione oggettiva» costituisce uno dei capisaldi della filosofia hegeliana. Se non esiste una verità buona per ogni momento, se non esiste una realtà identificabile e sempre presente, ma esistono più verità e più realtà che si susseguono in un percorso storico dialettico («la verità è l'intero» dirà Hegel) caratterizzato da una tesi, da un'antitesi e da una sintesi, ecco che si può cogliere un altro aspetto centrale della filosofia hegeliana: la negazione, il momento negativo. «Un sistema filosofico è vero solo se comprende l'aspetto negativo del positivo

¹⁴ Hegel (1995), pag. 735. Cfr. Marcuse (1941), pp. 124-5 e Grier (2007), p. 38.

e riproduce il processo del divenire errore per poi tornare alla verità. Come sistema di questo genere, la dialettica è il vero metodo della filosofia», scriveva Herbert Marcuse, uno dei più notevoli interpreti della forza rivoluzionaria insita nel pensiero hegeliano¹⁵.

La negazione, il momento della ragione negativa, costituisce uno dei motori della filosofia hegeliana: questa infatti, chiusa in un sistema che abbraccia tutte le manifestazioni dello Spirito, potrebbe staccizzarsi in una sorta di armonia conchiusa, mentre in realtà abbiamo visto che la filosofia hegeliana è anzitutto dialettica, superamento degli opposti contraddittori in una sintesi che li completa conservandone gli aspetti più importanti. Sintesi che poi, a sua volta, troverà una nuova negazione che porterà a una sintesi ulteriore, più completa, e così via.

Questo è uno degli aspetti più rivoluzionari della filosofia di Hegel, poiché riconosce nel «nulla» non un qualcosa che non è, ma un qualcosa che è altro dall'essere determinato in un dato momento, la forza negativa che porterà quell'essere stesso a negarsi e a superarsi in un nuovo essere (perché questo è il cammino contraddittorio dello Spirito nel mondo): «Il divenire è l'inseparabilità dell'essere e del nulla. Il divenire non è l'unità che astrae dall'essere e dal nulla, ma, come unità dell'essere e del nulla, è questa unità determinata, ossia questa unità in cui è tanto l'essere, quanto il nulla [...]. In questo modo il divenire è in una doppia determinazione. Nell'una determinazione è il nulla, che è come immediato, vale a dire che questa determi-

¹⁵ Marcuse (1941), p. 100.

nazione comincia dal nulla, il quale si riferisce all'essere, cioè passa in esso. Nell'altra invece è come immediato l'essere, vale a dire che la determinazione comincia dall'essere, il quale passa nel nulla, – nascere e perire [...]. I due indirizzi non si tolgono via reciprocamente; non è che l'uno di essi tolga via, in maniera estrinseca, l'altro; ma ciascuno si toglie via in se stesso, ed è in se stesso il suo proprio contrario»¹⁶.

La realtà per Hegel è, insomma, un continuo divenire in cui coabitano i vari momenti contraddittori, quello positivo e quello negativo, il soggetto e l'oggetto, l'essere e il nulla, e proprio questa contraddizione insita in ogni forma dell'essere (il nulla che c'è in ogni essere, potremmo dire), attraverso la negazione e il suo superamento, rende possibile il dispiegarsi dello Spirito nel mondo, esso che è il supremo «*principium individuationis*» della realtà, la sintesi assoluta di tutte le contraddizioni che riscontriamo nel mondo (e che sono sue figure, o suoi momenti, che verranno superate soltanto quando sapremo riconoscere in tutte le cose il realizzarsi dello Spirito assoluto): «Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere non passa, ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo risoluta»¹⁷.

¹⁶ Hegel (1996), v. I, pp. 98-9.

¹⁷ *Ibidem*, v. I, p. 71.

Proprio il divenire continuo e incessante della realtà è ciò che rende possibile capire la verità, verità che non è mai una, non è mai per sempre e, soprattutto, non è soltanto formale, teorica, ma congiunta indissolubilmente ai contenuti reali delle cose: «Il divenire passa per i termini in opposizione, genera di contro a ognuno di essi, al livello e allo stadio suo, il suo “altro”, che è con esso in conflitto, e infine, supera l'opposizione, creando qualcosa di “nuovo” [...]. Nessuna realtà può restare “in sé”, cioè isolata e staccata, immune dal divenire, immobile nel possesso dell'essere, del suo essere. Ogni esistenza determinata è relazione»¹⁸.

Insomma Hegel, criticando tutta quella filosofia che si può far risalire all'*ego cogito* di Cartesio, passando per l'*Io penso* di Kant fino all'*Io* che si autopo-
ne di Fichte, tradizione filosofica che, stanti le dovute differenze, si è basata sulla centralità del soggetto che doveva interpretare, conoscere o porre la realtà oggettiva, ha superato anzitutto la visione tranquillizzante dell'intelletto, per cui c'è una realtà soggettiva data (l'io) che può controllare la realtà oggettiva, stabilendo cosa si può conoscere e cosa no attraverso il tramite di categorie certe e immutabili, come il mondo deve essere o come l'uomo si deve comportare.

A titolo di esempio conviene riportare questa lunga citazione tratta da Kant: «Noi non possiamo pensare alcun oggetto, se non mediante categorie; non possiamo conoscere alcun oggetto pensato, se non mediante intuizioni (intuizioni a priori che sono le catego-

¹⁸ Lefebvre (1975), pp. 12-13.

rie, appunto, *NdR.*) che corrispondano a quei concetti. Tutte le nostre intuizioni, orbene, sono sensibili, e tale conoscenza, in quanto il suo oggetto è dato, è empirica. La conoscenza empirica, peraltro, è esperienza. Di conseguenza, per noi non è possibile alcuna conoscenza a priori, se non unicamente riguardo ad oggetti di un'esperienza possibile (il fenomeno e non il noumeno, *NdR.*). Tuttavia questa conoscenza, che è limitata semplicemente ad oggetti dell'esperienza, non per questo è tutta quanta ricavata dall'esperienza: piuttosto, per quel che riguarda tanto le intuizioni pure quanto i concetti puri dell'intelletto, si tratta di elementi della conoscenza, che vengono ritrovati a priori in noi. Ora, vi sono soltanto due vie, in cui si può pensare un accordo necessario dell'esperienza con i concetti dei suoi oggetti: o l'esperienza rende possibili questi concetti, oppure questi concetti rendono possibile l'esperienza. Il primo caso non si verifica rispetto alle categorie (e neppure rispetto all'intuizione sensibile pura); esse sono infatti concetti a priori, e quindi indipendenti dall'esperienza (l'asserzione di un'origine empirica sarebbe una specie di *generatio aequivoca*). Di conseguenza, rimane soltanto il secondo caso (per così dire, un sistema dell'epigenesi della ragion pura): le categorie, cioè, dal lato dell'intelletto, contengono le ragioni della possibilità di ogni esperienza in generale»¹⁹.

Tutto avviene dentro al soggetto, insomma, e le categorie, rigorosamente a priori e intuizioni pure del soggetto, sono ciò che rende possibile la conoscenza

¹⁹ Kant (1995), pp. 207-8.

della realtà fenomenica. V'è in Kant una centralità sostanziale del soggetto, la cui ragione è talmente pura da non considerare le implicazioni della sfera oggettiva, la parte positiva e pratica che, potremmo dire, essa recita nel grande teatro della conoscenza.

Con la sua speculazione Hegel ha determinato il superamento della distinzione tra soggetto e oggetto, tra dover essere ed essere, tra conoscenza e realtà e ha riconosciuto che la verità è il tutto e il tutto è un processo continuo dello Spirito che si realizza nel mondo, che i vari momenti contraddittori della realtà sono tutti degni e rappresentano tutti, nel loro presente, un momento della verità.

Quindi, il soggetto non può operare sulla realtà a suo piacimento, non può dominarla come si è pensato di fare con gli inizi dell'età moderna, ma esso deve fare i conti con il momento oggettivo, con la realtà stessa che si presenta nella sua storicità e nel suo processo dialettico e contraddittorio.

In questo senso compito della filosofia (e quindi della ragione che è il suo momento più alto) per Hegel è «soltanto» quello di riconoscere la realtà, la realtà del momento, dopo che essa si è necessariamente realizzata: «Il compito della filosofia è comprendere concettualmente ciò che è, perché ciò che è, è la Ragione. Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro un figlio del suo tempo; così, anche la Filosofia è il proprio tempo colto in pensieri. Credere che una qualsiasi filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo [...]. La filosofia giunge in ogni caso troppo tardi. In quanto è il pensiero che pensa il

mondo, essa si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata [...] la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo»²⁰.

Se in campo teoretico questa concezione della ragione conduce Hegel a cogliere la vastità del reale, le sue molteplici forme contraddittorie che si sono succedute nel corso della storia e, soprattutto, a superare le visioni soggettivistica ed empiristica che attribuivano valore conoscitivo e dignità di esistenza soltanto alla realtà soggettiva o agli oggetti, in campo politico lo pone di fronte a un limite che verrà superato da Marx: quello della passività speculativa. Se la verità è il tutto e se si realizza necessariamente a prescindere dalle azioni e dai fini dell'uomo (e soprattutto l'uomo stesso può cogliere tutto ciò soltanto dopo che si è verificato), quale spazio rimane per l'azione politica, per la prassi umana, appunto?

Apparentemente poco, poiché Hegel riconosce il «mutamento» come una facoltà propria soltanto dell'oggettività, frutto delle contraddizioni oggettive che abbiamo visto caratterizzare la realtà. Tanto che, ad esempio, lo Stato, ogni Stato preso nel suo momento storico determinato, è per Hegel l'«eticità assoluta», lo spirito nel suo momento oggettivo, un universale che regna sugli individui, un'entità suprema in cui essi possono trovare i propri interessi curati, ma al quale sono quasi completamente subordinati come il singolo organo a tutto il corpo. Tanto che lo Stato, per Hegel, non è il prodotto degli uomini, ma una mani-

²⁰ Hegel (1996³), pp. 61-63 e 65.

festazione del divino nel mondo: «Lo Stato è volontà divina in quanto Spirito presente che si dispiega in figura reale e nell'organizzazione di un mondo»²¹.

Sempre in questo contesto, non a caso, Hegel polemizza con la concezione dello Stato in Rousseau, per il quale esso è l'emanazione della «volontà generale» sotto forma di contratto: «Vi è una sola legge che, per la sua natura, esige un consenso unanime; è il patto sociale, perché l'associazione civile è l'atto più volontario del mondo; dato che ogni uomo è nato libero e padrone di se stesso, nessuno può, sotto qualunque pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso [...]. La volontà costante di tutti i membri dello stato è la volontà generale: è in base a questa che essi sono cittadini e liberi»²².

Queste parole del pensatore ginevrino, che esprimono con vigore la centralità della volontà umana sotto forma di «popolo» nella costituzione dello Stato, trovano un perfetto contraltare in quanto scrive il filosofo tedesco rispetto allo stesso argomento: «Il popolo, preso senza il suo monarca e senza l'articolazione del Tutto che vi è appunto necessariamente e immediatamente connessa, è infatti la massa amorfa che non costituisce più alcuno Stato, e alla quale non spetta più alcuna delle determinazioni che si danno soltanto nel Tutto entro sé formato, cioè le determinazioni quali sovranità, governo, tribunali, autorità, ceti sociali e così via»²³.

²¹ Hegel (1996³), § 270, p. 443.

²² Rousseau (1762), IV-2.

²³ Hegel (1996³), § 279, pp. 480-481.

È soltanto nella storia che lo Stato, ogni Stato, troverà il suo tribunale per Hegel. Ma da qui a vedere nella concezione hegeliana dello Stato un'apologia dell'autoritarismo, quando non addirittura un'anteprema dei sistemi totalitari, come alcuni interpreti hanno fatto, ce ne corre e parecchio, come riconosce anche Avineri nella sua autorevole monografia sulla filosofia politica del grande autore. La visione organicistica che ha Hegel dello Stato, infatti, va contestualizzata storicamente e, in tal senso, si inserisce in una reazione all'individualismo egoistico e anarchico che emergeva nell'ambito del capitalismo sfrenato proprio del periodo.

La dimensione anarchica e frammentaria propria della società civile, quindi, trovava per il filosofo il suo superamento – e completamento – in una dimensione ulteriore in cui si attuasse la «consapevole identità del soggetto e dello Stato» quale condizione imprescindibile per il corretto funzionamento della nazione, in cui «fini privati e pubblici sono identici» e ogni individuo è consapevole di trovare la propria realizzazione nel vivere in comune con altri esseri umani, «nella piena coscienza che i miei interessi, al tempo stesso essenziali e particolari, sono contenuti e preservati all'interno degli interessi e dei fini dello Stato, siccome nel rapporto a me come individuo»²⁴.

È proprio nella concezione dello Stato che, forse, emerge con più determinatezza quella che è l'essenza della filosofia hegeliana: la giustificazione raziona-

²⁴ Avineri (1980), pp. 176 e 178-9 e Hegel (1996³), §§ 265 (aggiunta) e 268.

le della realtà, della presenzialità, del fatto quale che sia e che non potrebbe essere altrimenti (non certo per la volontà dell'uomo), perché la realizzazione dello Spirito nella realtà è un fatto necessario e dialettico che vola ben sopra le teste degli individui. Compito della ragione, per Hegel, è quello di saper cogliere l'essenza razionale della realtà, realtà che, nella sua immediatezza, ci può apparire apparentemente contraddittoria e sospesa tra un predominio incerto del soggetto o dell'oggetto, del finito o dell'infinito, dell'essere o del nulla, della teoria o della pratica. Soltanto quando la ragione avrà saputo riconoscere che tutto è vero e che la verità è nel tutto e in tutto, che di vero c'è soltanto, in ultimo, lo Spirito che si dispiega nel mondo attraverso figure e momenti apparentemente contraddittori per noi uomini (che siamo soltanto una parte del tutto, come ogni entità), soltanto allora la ragione riconoscerà la razionalità del sistema e la necessità delle figure che in ogni tempo e sotto ogni forma (sistemi di governo, correnti scientifiche, idee filosofiche e religiose, ecc.) si presentano nel mondo. Soltanto allora la Ragione avrà compreso che «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale»²⁵.

Marx, e con lui buona parte del pensiero rivoluzionario, partirà proprio dalla grande costruzione della ragione hegeliana per elaborare il proprio pensiero, per giungere ad esiti assai diversi e determinanti per la storia politica di buona parte del genere umano.

²⁵ Hegel (1996³), p. 59.

Fondamentale, a tal proposito, la rilettura in chiave rivoluzionaria della celebre identità hegeliana di razionale e reale, contrariamente alle tante interpretazioni che avevano visto in essa un'apologia del dato di fatto, un'accettazione inevitabile di quanto stabilito dal movimento necessario della storia.

Ma l'affermazione della razionalità del reale – come evidenziato da Domenico Losurdo – non rappresenta «la negazione del mutamento, ma il suo ancoramento alla dialettica oggettiva del reale»²⁶.

La «dialettica oggettiva del reale» costituisce uno dei nodi della filosofia hegeliana e getterà le basi per l'analisi materialistica della storia operata da Marx. Non basta il soggetto per rivoluzionare il mondo e non è sufficiente la «volontà» degli uomini per costruire un sistema di governo (come abbiamo visto, per esempio, essere teorizzato da Rousseau). Il superamento della distinzione tra soggetto e oggetto e tra teoria e prassi operato da Hegel, verrà ripreso da Marx e mostrerà come, perché avvengano dei rivolgimenti nella società, è necessario che vi siano le condizioni materiali e oggettive.

2. MARX

Il filosofo di Treviri, artefice di quella che è stata la più radicale messa in discussione del pensiero hegeliano, fu anzitutto un pensatore hegeliano che non completò mai un distacco definitivo dai capisaldi teo-

²⁶ Losurdo (1992), pp. 45-46.

retici del maestro. Il superamento delle dicotomie soggetto/oggetto e conoscenza/realtà, superamento che si fondava su una visione organica della realtà, trovò le sue basi nel concetto hegeliano di contraddizione oggettiva, nel concetto di negazione, nella storicità dei momenti e delle figure che caratterizzano il nostro mondo: tale superamento, vedremo ora, condurrà Marx alla soluzione di un'ulteriore dicotomia, forse la più importante per un filosofo della politica e della società: quella fra teoria e prassi.

Se c'è una caratteristica precipua che accompagnerà la filosofia di Marx dalle sue opere giovanili a quelle della maturità, questa è il metodo dialettico. Innumerevoli sono le contraddizioni oggettive che il filosofo rivoluzionario ha scorto nella società borghese e nel sistema economico capitalistico. E già questo basterebbe a rendere indubitabili almeno due dati: il debito con Hegel, che ha portato Marx, al pari di Feuerbach e di altri autori che hanno tentato di superare Hegel, a rifiutarne alcuni tratti adottandone e adattandone altri²⁷, e l'applicazione della filosofia hegeliana alla realtà sociale (che costituirà una sorta di superamento della filosofia del maestro).

Non è nostro scopo riassumere qui tutti gli esempi delle contraddizioni oggettive rilevate da Marx. Ci basterà toccare quelli che ci sembrano più significativi.

La prima contraddizione importante che Marx rilevò nella società borghese uscita dal sistema feudale fu quella tra società civile e società politica.

²⁷ Rockmore (2002), p. 191.

Egli dapprima riconosce ad Hegel il merito di aver scoperto questa caratteristica del mondo moderno («In che cosa consiste tale separazione? Consiste nel fatto che, mentre nel Medioevo le classi sociali erano anche classi politiche e la società civile era anche società politica, poiché le determinazioni economico-sociali e le determinazioni giuridico-politiche coincidevano immediatamente – il servo della gleba era perciò stesso suddito, il proprietario terriero era per ciò stesso signore o sovrano – nel mondo borghese, invece, economia e politica, società civile e Stato si separano»²⁸), poi, giudicando che il maestro supera questa contraddizione soltanto nella teoria, individuando una soluzione meramente politico-formale (lo Stato come «eticità assoluta» e sintesi conciliatoria delle contraddizioni insite nella società borghese, quelle fra economia e politica, società civile regno dell'«egoismo» e società politica dell'«interesse generale»), Marx critica e supera anche Hegel: «La critica di Marx non investe affatto il principio dialettico hegeliano (che anzi fa interamente proprio), bensì, semmai, il tipo di soluzione che Hegel ne propone: una soluzione puramente “speculativa”, “ideologica”, che rischia di vanificare la stessa fondamentale scoperta del principio dialettico [...]. Perciò, secondo Marx, se si vuole utilizzare in tutta la sua forza e fecondità il principio dialettico scoperto da Hegel, occorre liberarlo dalla camicia di forza idealistico-speculativa nella quale egli lo ha rinchiuso, concepirlo non come una dialettica di concetti o categorie, bensì come una contraddizione materiale, di forze ed ele-

²⁸ Bedeschi (1994), p. 11.

menti empirici. Fatto questo e capito ciò, sarà sbarrata la via a qualunque soluzione ideologica, speculativa, idealistica, delle contraddizioni, le quali potranno essere rimosse e superate solo con un atto pratico, cioè solo rivoluzionando il mondo contraddittorio e inumano prodotto dagli uomini»²⁹.

Insomma, Marx fa salvo il merito fondamentale di Hegel, quello di avere scoperto il principio dialettico, la contraddizione oggettiva, ovvero la realtà oggettiva della contraddizione, la quale è da distinguersi dalle semplici opposizioni di cui si occupano le scienze empiriche, opposizioni che sono invece (come rilevato da Kant) senza contraddizione, salvo metterne in risalto l'insufficienza, «poiché per Hegel la contraddizione, pur essendo oggettiva, è essenzialmente una contraddizione di concetti o categorie (avendo egli identificato realtà e pensiero, logica e metafisica), ed è destinata a risolversi automaticamente nel puro pensiero»³⁰.

Ciò che Marx contesta a Hegel (e con lui a tutta la schiera dei pensatori liberali, anche se Hegel ha l'aggravante di non aver portato fino in fondo la sua felice scoperta del metodo dialettico), è sostanzialmente il fatto che, dopo aver egli evidenziato la scissione fra società civile e società politica nella società

²⁹ *Ibidem*, pp. 17-18.

³⁰ *Ibidem*, p. 19. Cfr. Rockmore (2002), pp. 187-190, in cui viene fornita un'interessante definizione di «dialettica» in quanto dimensione «che concerne l'interazione dinamica tra vari fattori operativi all'interno di una situazione che, attraverso la loro interazione, produce la sua stessa trasformazione in una situazione nuova».

borghese, non ha capito che non si poteva trovare soltanto una soluzione a livello politico, poiché si sarebbe raggiunta una libertà per gli individui soltanto formale (politica appunto), quando in realtà le iniquità e le differenze presenti nella società civile sarebbero rimaste intaccate. Gli uomini sarebbero stati tutti uguali come «cittadini», ma sarebbero rimasti ben diversi come «borghesi»: «Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero [...]. Lo Stato politico perfetto è per sua essenza la vita generica dell'uomo, in opposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere al di fuori della sfera dello Stato, nella società civile, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella comunità politica nella quale egli si considera come ente comunitario, e la vita nella società civile nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee [...]. L'emancipazione politica è certamente un grande passo in avanti, non è bensì la forma ultima dell'emancipazione umana entro l'ordine mondiale attuale. S'intende: noi parliamo qui di reale, di pratica e - emancipazione»³¹. Insomma, questa la tesi che si e -

³¹ Marx (1991) pp. 12, 15 e 17.

vince dalle pagine di Marx, una volta individuata la contraddizione oggettiva in seno alla società capitalistica, non è sufficiente superarla soltanto nella sfera politica. Per Marx tale superamento deve essere integrale, ossia «emancipazione umana» che, oltre Hegel, significa «inversione proiettiva non più dell'alienazione ma dello sfruttamento»³², pena la sottovalutazione di un'ulteriore contraddizione, ben più fondamentale e implicante poiché nata in seno alla «base strutturale» della società: quella fra capitale e lavoro.

«C'è una cosa che, secondo Marx, l'economia politica non sospetta neppure, e cioè che il rapporto lavoro salariato-capitale costituisce una contraddizione dialettica. Il lavoro salariato, infatti, è lavoro vivente che genera il capitale, ma il capitale è lavoro morto che si contrappone al lavoro vivente, è "l'uomo completamente perduto a se stesso"; il capitale è lavoro (accumulato) ma è al tempo stesso potere assoluto di comando sul lavoro e sui suoi prodotti, cioè è negazione del lavoro. In breve, capitale e lavoro salariato non possono stare l'uno senza l'altro, poiché l'operaio produce il capitale e il capitale produce l'operaio, ma l'uno è in contrasto con l'altro, l'uno nega l'altro»³³.

Il rapporto contraddittorio fra capitale e lavoro, di cui l'economia politica aveva fino ad allora ignorato il problema secondo Marx, non può che portare alla soppressione della contraddizione, cioè del capitali-

³² Bensussan-Labica (1985), p. 383.

³³ Bedeschi (1994), p. 37.

smo. Qui è più che evidente lo stretto rapporto con la dialettica hegeliana. Abbiamo due figure che si implicano e si contraddicono allo stesso tempo (una tesi e un'antitesi), il movimento dialettico dovrà superarle ambedue e portare a qualcosa di nuovo. Ma prima di ciò, prima della realizzazione del comunismo, la contraddizione reale farà sentire, materialmente appunto, tutte le sue implicazioni, a danno naturalmente della figura più debole delle due contraddittorie: il lavoro salariato: «Per l'uomo che non è altro che operaio, per l'uomo in quanto operaio, le sue caratteristiche umane esistono soltanto in quanto esistono per il capitale a lui estraneo. Ma siccome entrambi sono estranei l'uno all'altro, e quindi stanno in un rapporto d'indifferenza, esterno e casuale, questa estraneità doveva ben apparire anche come reale. Quindi, non appena al capitale viene l'idea – idea necessaria o arbitraria – di non esistere più per l'operaio, questi non esiste più per se stesso, non ha più nessun lavoro e perciò nessun salario, e poiché esiste non come uomo, ma come operaio, può lasciarsi morir di fame, sotterrare ecc.»³⁴.

Strettamente connesso al concetto di contraddizione, è quello di estraniamento o alienazione, anche questo di derivazione hegeliana e anche questo, oltre Hegel, applicato nelle implicazioni oggettive che ne derivano per l'uomo. Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, in seguito alla scoperta della contraddizione capitale-lavoro salariato di cui abbiamo detto, rileva ben quattro tipi di alienazione per l'ope-

³⁴ Marx (1968), p. 89.

raio: 1) un'estraniamento del lavoratore dal prodotto della propria attività (visto che esso appartiene al capitale-capitalista); 2) un'estraniamento dall'attività produttiva, non più manifestazione essenziale dell'uomo che si crea un proprio valore d'uso, ma risultato di un «lavoro forzato», determinato dalla necessità esterna; 3) un'estraniamento dal resto del genere umano, poiché l'operaio viene atomizzato e isolato nella sua attività specifica di cui non conosce né gli scopi né gli utilizzi che ne verranno fatti: egli viene disumanizzato e inserito in un contesto di necessità, per cui si riduce a vivere per lavorare invece che a lavorare per vivere; 4) infine, come diretta conseguenza delle precedenti, un'estraniamento dell'uomo dall'uomo³⁵.

Punto di partenza, da cui Marx deduce tutto ciò, è la sua tesi fondamentale: «Il rapporto dell'uomo con se stesso è per lui un rapporto oggettivo e reale soltanto attraverso il rapporto che egli ha con gli altri uomini. Se quindi egli sta in rapporto al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato come in rapporto ad un oggetto estraneo, ostile, potente, indipendente da lui, sta in rapporto ad esso in modo che padrone di questo oggetto è un altro uomo, a lui estraneo, ostile, potente e indipendente da lui»³⁶.

Ciò che Marx vuole mettere in evidenza con grande forza, è che la scoperta dell'estraniamento rimane sterile e meramente speculativa se, anche questa come la contraddizione, non la si applica alle problematiche oggettive degli individui determinati.

³⁵ *Ibidem*, pp. 72 sgg. Cfr. Rockmore (2002), pp. 62-3.

³⁶ Marx (1968), p. 80.

Hegel aveva individuato il concetto di alienazione. Bene, ma non bastava, perché si rimaneva nel campo dell'idea, del cammino della coscienza che si oggettivizza (nella Natura, nello Stato ecc.) per poi riconoscersi e rientrare in sé come Autocoscienza. Un passo avanti l'aveva fatto Feuerbach, il quale, occupandosi dell'alienazione religiosa, si era già maggiormente avvicinato ai problemi concreti degli uomini: «Nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da se stesso ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo è l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo perituro; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo l'uomo peccatore [...] l'uomo nella religione ha come oggetto il suo proprio essere ignoto. Si deve dunque dimostrare che questa antitesi, questa discordanza fra Dio e uomo, da cui trae origine la religione, è una discordanza fra l'uomo e il proprio essere»³⁷.

Indubbiamente, il filosofo della religione aveva operato una straordinaria applicazione del metodo hegeliano, fornendo non pochi strumenti agli uomini per capire da dove originava uno dei sentimenti più importanti della loro vita, quello religioso appunto: «L'uomo – questo è il mistero della religione – proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio. Che

³⁷ Feuerbach (1994²), p. 55.

l'uomo sia buono o malvagio, non è indifferente a Dio; tutt'altro! È anzi un vivo, un intimo interesse di Dio che l'uomo sia buono e sia felice, poiché senza bontà non vi è felicità». Ma a chi interessa la felicità, a Dio, che è l'essere onnipotente e perfetto per eccellenza? No, di certo! Interessa all'uomo, che infatti «attraverso Dio ha di mira soltanto se stesso: indubbiamente l'uomo ha di mira Dio, ma Dio non mira a null'altro che alla salvezza morale ed eterna dell'uomo, dunque l'uomo non ha di mira che se stesso, e l'attività divina non differisce per nulla da quella umana»³⁸.

Feuerbach, sulla scorta dell'insegnamento hegeliano, non individuò soltanto l'alienazione umana, ma anche la contraddizione che è insita nell'uomo che aspira a Dio riuscendo a creare soltanto un altro se stesso, però perfetto.

Alla base di tutto quello che abbiamo detto «è la separazione o scissione della coscienza all'interno di se stessa, che Hegel aveva posto a fondamento dell'intera *Fenomenologia*: la coscienza deve riprendere in sé ciò che ha separato o alienato da sé e che è un suo prodotto. Per Feuerbach, l'uomo deve riprendere in sé la propria essenza che ha alienato in Dio; per Marx, l'operaio deve riprendere in sé la propria essenza, il lavoro, che ha alienato nel capitale. Nell'un caso e nell'altro si tratta di una separazione o scissione di ciò che originariamente era unito e che poi si è diviso, ma che non può restare diviso, se non a prezzo di contraddizioni gravissime, che ten-

³⁸ *Ibidem*, pp. 50-1.

dono necessariamente al superamento della scissione medesima»³⁹.

Anche Feuerbach, in un'opera non a caso intitolata *Per la critica della filosofia hegeliana*, aveva messo in discussione il grande filosofo della *Fenomenologia*: «Hegel – e non per caso, ma in conseguenza dello spirito della filosofia tedesca speculativa da Kant a Fichte – ha assegnato un ruolo subordinato ai principi e alle cause naturali, che sono i fondamenti della filosofia genetico-critica. Con la filosofia assoluta siamo caduti dall'estremo di un soggettivismo ipercritico nell'estremo di un oggettivismo acritico. Erano senza dubbio superficiali i vecchi tipi di spiegazione, naturali e psicologici, ma ciò solo perché nella psicologia non si poteva riconoscere la logica, come pure nella fisica la metafisica, e nella natura la ragione. Se invece la natura viene retamente intesa – intesa come la ragione oggettivata – essa sarà allora l'unico canone sia della filosofia che dell'arte [...]. La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e totalità; ma la sostanza della realtà è la natura (nel senso più universale del termine)»⁴⁰.

Ma chi di critica colpiva, di critica era destinato a perire. Se Feuerbach ebbe dei meriti indiscutibili nell'individuare gli eccessi speculativi della filosofia hegeliana, tanto che Marx lo gratificò in più occasioni con vari e calorosi riconoscimenti, lo stesso filosofo di Treviri non esitò a mettere in risalto i suoi limiti evidenti: Feuerbach rimase fermo alla natura, con-

³⁹ Bedeschi (1994), p. 46.

⁴⁰ Feuerbach (1994), pp. 102-103 e 105.

siderò l'uomo alla stregua di un soggetto isolato e semplice prodotto della natura, limitando la sua carica sociale a concetti vacui e sterili come l'«amore» e l'«amicizia». Inoltre, questo l'errore più grave, Feuerbach non comprese che l'essenza dell'uomo non è un presunto «uomo generico» o «astratto» che si è liberato dall'alienazione religiosa, ma l'uomo che produce e che lo fa insieme ad altri uomini, l'uomo che vive in società e che crea, col suo lavoro, rapporti sociali determinati e reali (tanto che la religione, per Marx, al pari della filosofia, del diritto e delle idee politiche dominanti, costituisce un momento sovrastrutturale, diretta emanazione dei rapporti di produzione dominanti di una data società, in un dato tempo)⁴¹.

Feuerbach, per il Marx dell'*Ideologia tedesca*, concepisce l'uomo «soltanto come “oggetto sensibile” e non come “attività sensibile”, poiché anche qui egli resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione “l'uomo”, e riesce a riconoscere solo nella sensazione l'uomo reale, individuale, in carne e ossa, il che significa che non conosce altri rapporti umani, dell'uomo con

⁴¹ Cfr. Fine (2001), p. 76. Warminski (1998), pp. 192 sgg., sosteneva che il «materialismo astratto» di Feuerbach, con la sua «concezione astorica» dell'uomo e dell'esistenza sensibile, ben lungi dall'aver superato l'«idealismo astratto» del sistema hegeliano, si era in realtà limitato a presentare un idealismo «più ingenuo» e «precritico».

l'uomo, se non l'amore e l'amicizia, e per di più idealizzati»⁴².

Insomma, se è vero che Marx ha fatto propria la grande costruzione della ragione dialettica operata da Hegel, se è altrettanto vero che ha saputo cogliere il passo avanti compiuto, in questo senso, dalla speculazione feuerbachiana sulla vera essenza dell'uomo (da ricercare quaggiù, in terra, e non nei cieli ideali della metafisica e della religione), rimane comunque indubitabile che egli si è spinto decisamente oltre, fino ad arrivare a superare la filosofia tedesca nel suo insieme: «Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita»⁴³.

Ciò non vuol dire assolutamente che Marx ha dimenticato la lezione hegeliana, dalla quale ha imparato che la storia è dialetticamente fondata su contraddizioni oggettive, e che per bene intenderla occorre fare uso di una ragione critica che non si fermi al mero dato immediato, che soprattutto non abbia la pretesa di individuare delle realtà vere per sempre e ipostatizzate, perché la realtà è anzitutto movimento

⁴² Marx - Engels (1993), pp. 17-18.

⁴³ *Ibidem*, p. 13.

incessante, negazione continua di ogni momento superata nella sintesi di un nuovo momento; non ha neppure mai dimenticato la lezione di Feuerbach sull'alienazione, sull'uomo che esce fuori di sé e finisce governato e soggiogato dalla sua stessa creatura, frutto della sua stessa attività.

Ha portato con sé entrambe queste grandi lezioni, senza mai rinnegarle ma utilizzandole, anzi, per progredire nella sua ricerca. Rispetto a loro, però, rispetto a tutta la principale tradizione filosofica con cui lui ed Engels hanno fatto i conti, il filosofo rivoluzionario ha capito l'importanza fondamentale dell'economia e della sociologia per la stessa speculazione filosofica, integrando così teoria e prassi, storia delle idee e storia degli uomini di cui quelle stesse idee costituiscono il prodotto.

La grande scoperta di Marx, in questo senso, avvenuta proprio nell'*Ideologia tedesca*, è stato il concetto di «produzione», l'unico aspetto essenziale per cui gli uomini si differenziano dagli animali: la produzione della propria esistenza e dei prodotti con i quali alimentarla. Produzione che ha un valore ambivalente e simultaneo: è «economia» laddove si fonda sul rapporto uomo-natura e sull'operare di quello su questa (dell'operare dell'uomo sulla sfera dell'«oggettualità» in genere); è «società» laddove si fonda sul rapporto uomo-uomo, poiché gli uomini, nel loro produrre, entrano inevitabilmente in contatto e, facendo ciò, istituiscono dei rapporti reciproci.

Efficace, a tal proposito, la sintesi che Bedeschi, nella sua *Introduzione a Marx*, opera rispetto a questo aspetto: «Mentre gli idealisti non vedono che il rap-

porto uomo-uomo è anche un rapporto uomo-natura nella produzione materiale della vita, e quindi riducono la storia a un divenire puramente coscienziale o ideale; Feuerbach, a sua volta, non vedendo che il rapporto uomo-natura è anche un rapporto uomo-uomo nella produzione materiale della vita, non riesce ad aprirsi alla storia, resta fermo all'astrazione "uomo" come "oggetto sensibile", invece di concepirlo come "attività sensibile", come il complesso dei rapporti sociali»⁴⁴.

3. DA MARX A GRAMSCI

Marx sottolineò, dunque, l'importanza imprescindibile della produzione economica, fenomeno che è tanto umano quanto sociale e che, anzi, segna il passaggio dalla «vita egoistica» su cui si insisteva agli albori dell'età moderna, alla «vita sociale» e all'«uomo socializzato», quello cioè inserito in un contesto sociale in cui l'agire di ogni individuo, pur nella conflittualità dei rapporti di potere e degli interessi, muove e dirige la società «come un tutto»⁴⁵.

⁴⁴ Bedeschi (1994), pp. 78-79. In Bensussan-Labica (1985), p. 917, si ricorda giustamente che Marx distingueva il «processo di produzione in generale» (inteso come un processo tra l'uomo e la natura avente come scopo la produzione di «valori d'uso» e implicante dei mezzi di produzione), dai «modi di produzione determinati storicamente» (i soli capaci di rendere conto del contenuto concreto e della storia della produzione nonché, in senso più ampio, dell'evoluzione delle diverse società).

⁴⁵ Arendt (1958), p. 321.

Ma soprattutto capì che la ragione critica, la filosofia in ultimo, sarebbe stata sterile se fosse rimasta confinata nei suoi regni idealistici, mentre avrebbe potuto costituire un'arma efficacissima di comprensione e messa in discussione del sistema capitalistico di produzione e liberale di governo, se soltanto si fosse calata nei panni della società e dei rapporti determinati, degli individui concreti che producono e producendo entrano in rapporto.

«Se l'inglese trasforma gli uomini in cappelli, il tedesco trasforma i cappelli in idee. L'inglese è Ricardo, ricco banchiere e grande economista; il tedesco è Hegel, semplice professore all'Università di Berlino», ebbe a scrivere Marx nella *Miseria della filosofia*⁴⁶, non certo per teorizzare una maggiore importanza dell'economia sulla filosofia, ma per dire che proprio il pensiero filosofico, in quanto critico e disposto a occuparsi dei cappelli in quanto tali (cioè dell'economia e della società reali), avrebbe potuto capire che «una classe oppressa è la condizione vitale di ogni società fondata sull'antagonismo delle classi. L'affrancamento della classe oppressa implica dunque di necessità la creazione di una società nuova. Perché la classe oppressa possa affrancarsi, bisogna che le forze produttive già acquisite e i rapporti sociali esistenti non possano più esistere le une a fianco degli altri. Di tutti gli strumenti di produzione, la più grande forza produttiva è la classe rivoluzionaria stessa»; capendo ciò avrebbe anche immaginato e prefigurato (oltre che guidato) la rivoluzione sociale:

⁴⁶ Marx (1998), p. 64.

«La classe lavoratrice sostituirà, nel corso dello sviluppo, all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il compendio ufficiale dell'antagonismo nella società civile»; ben sapendo, questo Marx non lo dimenticherà mai, che se la filosofia si deve impegnare anche nello studio critico dell'economia e della società, non potrà mai rinunciare a farsi (forse a coincidere con il) momento politico: «Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo»⁴⁷.

È opportuno citare un passo, riprendendo in mano l'*Ideologia tedesca*, che ci sembra poter riassumere l'articolazione complessa della tetralogia marxiana (filosofia-economia-sociologia-politica), descrivendo come la concezione materialistica della storia «non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul terreno storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge di conseguenza anche al risultato che tutte le forme e prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale, risolvendoli nell'“autocoscienza” o trasformandoli in “spiriti”, “fantasmi”, “spettri” ecc., ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste fandonie idealistiche sono derivate; che non la

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 120-1.

critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria»⁴⁸.

C'è una disciplina fondamentale che è immanente al ragionamento marxiano e che sostiene tutto l'impianto tetralogico suddetto: la storia, tanto da far individuare a uno studioso avvertito del marxismo come Frosini «il nocciolo del pensiero di Marx nell'unità di storia e politica»⁴⁹.

Ognuna delle scienze analizzate da Marx deve essere intesa in senso storicistico così come teorizzato da Hegel principalmente nella sua *Logica*: non v'è nulla di stabile, alla stregua di una legge eterna, nello sviluppo delle realtà economiche, dei tipi di società che si avvicendano, dei movimenti politici e delle stesse idee filosofiche. La realtà è un processo storico che muta continuamente, in maniera contraddittoria e dialettica, e coinvolge in questo movimento ogni aspetto che la caratterizza. La storia ci insegna, secondo l'analisi che ne ha fatto Hegel, che «i confini, alla stregua delle costruzioni politiche e sociali più o meno arbitrarie, sono fatti per essere superati, rimossi, costantemente cambiati e ridisegnati», come giustamente rileva Angelica Nuzzo⁵⁰. È facilmente intuibile la lezione che ne ha tratto Marx, soprattutto in quelle pagine in cui si esprime in termini di «rapporti sociali esistenti» e «individui determinati». Il «qui e ora» è l'ambasciatore che la storia immanente

⁴⁸ Marx (1993), p. 30.

⁴⁹ Frosini (2009), p. 35.

⁵⁰ In Grier (2007), p. 132.

ha inviato nel mondo umano fenomenico per fornire agli individui le coordinate con cui comprendere e, nel caso, incidere sul proprio tempo.

Forse troppe volte, a nostro avviso, si è insistito sul primo elemento della celebre espressione marxiana («materialismo storico»), dimenticando che, proprio in quello «storico», v'è tutta la forza di un pensiero consapevole di poter (e voler) interpretare soltanto il «qui e ora», poiché poi la realtà muta e i canoni validi in un dato momento storico possono risultare inadeguati in un tempo successivo (a fronte di rapporti sociali di forza mutati).

Si tratta probabilmente del più importante lascito della speculazione marxiana a livello metodologico, una vera e propria lezione che i cosiddetti marxisti per primi hanno il più delle volte rimosso o disatteso, tentando di modificare, stiracchiare e, alla fine, stravolgere i concetti di Marx pur di renderli atti a comprendere situazioni e tempi cambiati, quando non a giustificare col marchio del dogma infallibile regimi e azioni quantomeno discutibili o addirittura tragici.

Un lascito che richiedeva non soltanto finezza filosofica, ma ancora di più una disposizione intellettuale antidogmatica, capace di non cadere nel vecchio errore, che fosse per convenienza congiunturale o per inadeguatezza razionale, di impancare l'idolo di turno, il maestro indiscutibile scopritore di una teoria valida sempre e comunque, a prescindere dai tempi e dai luoghi.

Così era accaduto con Aristotele per buona parte del Medio Evo, ottenendo per contro secoli di arretratezza e stallo a livello scientifico, così è accaduto,

con tutte le dovute differenze, per il filosofo di Treviri, non a caso in cima alla lista di coloro che rifiutavano di riconoscersi quali marxisti, intendendo con ciò spogliarsi lui per primo degli scomodi panni del maestro assoluto.

Spirito di finezza filosofica e atteggiamento antidogmatico, dunque, che nel Novecento sono stati incarnati da Antonio Gramsci come nessun altro, malgrado le sue oggettive condizioni di difficoltà e limitatezza dovute al lungo soggiorno nelle carceri fasciste. Fascismo che per primo si era accorto di trovarsi al cospetto di «un cervello cui andava impedito di pensare» a tutti i costi.

Doti riconosciute dallo stesso Benedetto Croce, che recensendo le *Lettere dal carcere* si spinse addirittura a riconoscere che «come uomo di pensiero egli fu dei nostri», sottolineando il fatto di trovarsi di fronte a «una mente filosofica e storica adeguata ai problemi del presente»⁵¹.

Gramsci è stato il più profondo e antidogmatico erede della grande lezione di Marx, dunque? Sì, questa è la nostra idea, anche se ciò è valido a patto di sgomberare il terreno da un equivoco assai insidioso.

Questo equivoco origina dall'idea di alcuni per cui è opportuno operare una netta separazione fra Marx ed Engels, in cui quest'ultimo viene accusato di aver provocato con i suoi scritti la degenerazione in senso materialistico e meccanicistico della speculazione marxiana, ponendo le basi quindi per la deriva economicistica con cui è fallito il marxismo so-

⁵¹ Croce (1963), v. II, p. 415.

vietico. Questa è l'idea espressa in tempi a noi più vicini, per esempio, dall'americano Tom Rockmore⁵² e francamente ci pare oltremodo fuorviante e semplicistica.

Innanzitutto perché l'economicismo, inteso come l'«attribuire un valore esorbitante e privilegiato all'analisi delle relazioni economiche per la comprensione dei processi sociali e la determinazione delle “condizioni oggettive” necessarie per progettare strategie politiche»⁵³, era un qualcosa cui davano adito molti dei passaggi contenuti nelle opere dello stesso Marx; e poi perché il percorso speculativo di Engels lo ha portato a rimettere in discussione le sue posizioni precedenti, arrivando addirittura a una significativa autocritica ben espressa in due lettere (del 21 settembre 1890 a Joseph Bloch e del 25 gennaio 1894 a W. Borgius) cui lo stesso Gramsci fa più volte riferimento. L'autocritica di Engels è inequivocabile, come sottolineato dai passi delle lettere riportati dallo studioso italiano di Gramsci, Guido Liguori: «Del fatto che da parte di più giovani si attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanto convenga siamo in parte responsabili anche Marx ed io». Ri-tenere il momento economico «l'unico determinante», equivaleva per Engels a una «frase fatta, insignificante, astratta e assurda», poiché in realtà vi è

⁵² Rockmore (2002), pp. 1, 3 e 5. Giorgio Baratta (2000), pp. 151-2, riconosce la «diffidenza» di Gramsci nei confronti di Engels, ma anche la «grande stima» per alcuni aspetti essenziali del suo pensiero.

⁵³ Capella (2008), p. 134.

«un'azione reciproca di tutti questi momenti (economici, politici, giuridici, filosofici, religiosi), in cui alla fine il momento economico si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fattori casuali»⁵⁴.

Fatte queste precisazioni e sgomberato il campo da semplificazioni, queste sì, assai meccanicistiche e schematiche, possiamo ritornare al postulato iniziale, quello per cui Gramsci, certamente inserito all'interno di quella tradizione di pensiero che si richiama a Marx ed Engels, ha saputo altresì arricchire quella tradizione, confutando il meccanicismo e le «incrostazioni positivistiche» presenti negli stessi due filosofi tedeschi e ponendo le basi per più di un passo avanti in direzione di una democrazia di stampo socialista⁵⁵.

Del resto basta aprire i *Quaderni del carcere* per accorgersi del metodo autocritico e antidogmatico presente nel grande pensatore sardo: «Che la filosofia della prassi concepisca se stessa storicisticamente, come cioè una fase transitoria del pensiero filosofico, oltre che implicitamente da tutto il suo sistema, appare esplicitamente dalla nota tesi che lo sviluppo storico sarà caratterizzato a un certo punto dal passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Tutte le filosofie (i sistemi filosofici) finora esistite sono state la manifestazione delle intime contraddizioni da cui la società è stata lacerata. Ma ogni sistema filosofico a sé preso non è stato l'espressione coscien-

⁵⁴ In Liguori (2006), pp. 109-10.

⁵⁵ Losurdo (1997), p. 202.

te di queste contraddizioni, poiché tale espressione poteva essere data solo dall'insieme dei sistemi in lotta tra loro. Ogni filosofo è e non può non essere convinto di esprimere l'unità dello spirito umano, cioè l'unità della storia e della natura; infatti, se una tale convinzione non fosse, gli uomini non opererebbero, non creerebbero nuova storia, cioè le filosofie non potrebbero diventare "ideologie", non potrebbero nella pratica assumere la granitica compattezza fanatica delle "credenze popolari" che assumono la stessa energia delle "forze materiali"».

Partendo da questo presupposto fondamentale Gramsci riconosce il debito con Hegel, il quale «rappresenta, nella storia del pensiero filosofico, una parte a sé, poiché, nel suo sistema, pur nella forma di "romanzo filosofico", si riesce a comprendere cos'è la realtà, cioè si ha, in un solo sistema e in un solo filosofo, quella coscienza delle contraddizioni che prima risultava dall'insieme dei sistemi, dall'insieme dei filosofi, in polemica tra loro, in contraddizione tra loro. In un certo senso, pertanto, la filosofia della prassi è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni, in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione»⁵⁶.

⁵⁶ Gramsci (1975), p. 1487.

Questa consapevolezza permette a Gramsci di andare oltre, coinvolgendo nella sua lotta contro i fanatismi e gli assolutismi teorici la stessa filosofia della prassi. Qui risiede la straordinaria capacità antidogmatica del pensatore sardo, non disposto ad escludere la propria tradizione di pensiero, quella marxista appunto, dall'applicazione di quelle armi critiche che si fanno valere per le ideologie avverse. E sempre qui faceva la sua comparsa una straordinaria lezione pressoché rimossa da buona parte del marxismo novecentesco, secondo la quale un tempo diverso e un contesto storico mutato, appunto il XX secolo, presentano inevitabilmente contraddizioni nuove e inaudite con le quali la teoria e la prassi politica devono fare i conti, correndo altrimenti il rischio di scadere nell'anacronismo più sterile, quando non nell'utopia *stricto sensu*. Questo il passo fondamentale di Gramsci: «Ma se anche la filosofia della prassi è una espressione delle contraddizioni storiche, anzi ne è l'espressione più compiuta perché consapevole, significa che essa pure è legata alla "necessità" e non alla "libertà" che non esiste e non può ancora esistere storicamente. Dunque, se si dimostra che le contraddizioni spariranno, si dimostra implicitamente che sparirà, cioè verrà superata, anche la filosofia della prassi: nel regno della "libertà" il pensiero, le idee non potranno più nascere sul terreno delle contraddizioni e della necessità di lotta. Attualmente il filosofo (della prassi) può solo fare questa affermazione generica e non andare più oltre: infatti egli non può evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni, non può affermare, più che genericamente, un

mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente un'utopia»⁵⁷.

Il vigore antidogmatico e la capacità di raccogliere e rielaborare la parte migliore della filosofia di Marx ed Engels, costituisce uno dei punti forti e costanti del grande pensatore sardo. Tanto è vero che ben prima della stesura dei *Quaderni*, in uno scritto giovanile del 1918 sulla Rivoluzione d'Ottobre scoppiata da poco tempo, Gramsci sottolineava che «tra la premessa (struttura economica) e la conseguenza (Costituzione politica) i rapporti sono tutt'altro che semplici e diretti», che mai come in una rivoluzione proletaria l'«incognita umanità» è così oscura, cosicché non si può affermare che sia la struttura economica a determinare direttamente l'azione politica: «L'utopia consiste nel non riuscire a concepire la storia come libero sviluppo, nel vedere il futuro come una solidità già sagomata, nel credere ai piani prestabiliti».

Con queste parole Gramsci al tempo stesso faceva propria la lezione marxiana e contestava coloro

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1488. Una pagina oltre, Gramsci non si nasconde i rischi di scadimento nell'ideologia e nel dogmatismo meccanicistico insiti nella stessa filosofia della prassi, poiché se essa «afferma teoricamente che ogni "verità" creduta eterna e assoluta ha avuto origini pratiche e ha rappresentato un valore "provvisorio" (storicità di ogni concezione del mondo e della vita), è molto difficile far comprendere "praticamente" che una tale interpretazione è valida anche per la stessa filosofia della prassi, senza scuotere quei convincimenti che sono necessari per l'azione [...]. Perciò avviene anche che la stessa filosofia della prassi tende a diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè un sistema dogmatico di verità assolute ed eterne».

che, in nome di un marxismo dogmatico, accusavano di utopia la Rivoluzione d'Ottobre, con l'argomento che non poteva scoppiare una rivoluzione proletaria in un paese in cui la borghesia non esisteva neppure.

Sono i «filistei del socialismo», scriveva Gramsci, coloro che non riescono a concepire la storia «come sviluppo libero» e, così facendo, «hanno ridotto la dottrina socialista a uno strofinaccio del pensiero»⁵⁸.

Certo, il fatto che il più grande erede della migliore speculazione marxiana (con l'eccezione forse del primo Lukács), sia stato anche un pensatore e politico la cui carriera e libertà di pensare e operare sono state prematuramente e violentemente interrotte dal carcere, ha inciso molto su buona parte della teoria (e della prassi) marxista nel prosieguo del Novecento.

Oggi si può soltanto orientarsi tra i meandri di quell'officina aperta che sono i *Quaderni del carcere*, e molti e valenti autori lo stanno facendo.

Ma non c'è dubbio che nell'arresto di Antonio Gramsci, nell'impedire a questo grande cervello di pensare come avrebbe potuto, risiede una parte notevole della sconfitta storica cui il marxismo è andato inesorabilmente incontro fino al 1989.

4. FINE DELLA STORIA O COMPIMENTO DELL'OPERA DI MARX?

Se di sconfitta si può certamente parlare, non ci sembra invece accettabile la versione che parla di un

⁵⁸ Gramsci (1972), pp. 280-1 e 284-5.

fallimento storico da parte della tradizione marxista. Anche perché si tratta di una categoria, quella di fallimento, che viene portata avanti da coloro che tendono a imporre una versione manichea della storia occidentale, secondo cui si sarebbe trattato di uno scontro ideologico e politico senza sconti fra due tradizioni l'una contro l'altra armate, da cui sarebbe uscita trionfante e non intaccata quella liberale. È con il trionfo del modello unico liberale, insomma, dopo un paio di secoli di scontro totale, che si può arrivare a parlare di fine della storia.

Abbiamo già visto in realtà (cfr. capitolo I) che le cose non sono andate proprio in questo modo. Il liberalismo, certamente la teoria politica principale e vincente oggi in Occidente, proprio nel confronto storico con le istanze portate avanti dalla tradizione marxista e democratica, ha dovuto modificare oltremodo alcuni dei suoi assunti fondativi, rinunciando a tutta una serie di «clausole di esclusione» con le quali ha escluso intere categorie umane (principalmente sulla base del sesso, del censo e della razza⁵⁹), nel corso della storia, dal godimento di quei diritti dell'individuo proclamati con tanta enfasi e merito.

E del resto proprio qui risiede quella che forse è la caratteristica più importante e attuale della filosofia della praxis: quella per cui teoria e prassi, appunto, non posso essere scisse e la verità di un'idea, nella fattispecie un'idea politica e sociale, non può essere giudicata sulla scorta del troppo rigido criterio pop-

⁵⁹ Cfr. Losurdo (2005).

periano della falsificabilità, ma va invece considerata in base a quanto è riuscita a incidere sulla realtà del mondo umano, modificando situazioni che prima di essa esistevano in condizioni diverse e, potremmo dire, arretrate.

Una teoria matematico-naturale può essere falsificata da esperimenti svolti in laboratorio o più in generale dai risultati degli esami empirici, ma questo criterio netto non può valere per teorie che afferiscono al complesso e contraddittorio mondo umano, in cui l'applicabilità e la veridicità della teoria stessa, nonché la sua capacità di incidere sulla realtà, possono rivelarsi anche nell'ambito di quella che complessivamente si rivela una sconfitta.

Mai come nel campo umano e sociale, insomma, è vero quanto abbiamo visto teorizzare da parte di Hegel, e cioè che ogni idea è razionale all'interno di un periodo storico determinato, e anzi già nel momento in cui è formulata contiene in sé quelle contraddizioni o antitesi che condurranno a un'idea nuova e più consona a tempi mutati. Questo, in fondo, voleva esprimere il grande filosofo tedesco quando scriveva che «per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro un figlio del suo tempo; così, anche la Filosofia è il proprio tempo colto in pensieri. Credere che una qualsiasi filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo»⁶⁰.

Ritenere, insomma, come faceva Luciano Pellicani, che «il Gulag è iscritto nel codice genetico dell'i-

⁶⁰ Hegel (1996³), pp. 61-63.

dea comunista», deducendolo dalle espressioni in -
dubbiamente violente e risolutive del Marx che, per
esempio, alla sanguinosa e brutale controrivoluzione
operata dai governi antidemocratici e aristocratici in
seguito ai moti del 1848, parlava di «terrorismo rivo-
luzionario»⁶¹, equivale a dire che il nazismo, e tutto il
diffuso movimento antisemita esploso tra la fine del-
l'Ottocento e l'inizio del Novecento, fosse da sempre
nel Dna del cristianesimo che aveva covato per seco-
li l'odio contro il popolo deicida.

Soltanto accettando una metodologia storica di-
sposta alla contestualizzazione critica delle idee e de-
gli eventi, ci si può dotare di strumenti più significa-
tivi per distinguere l'indubbia sconfitta del marxismo
dal vero e proprio fallimento decretato dall'ideologia
oggi dominante.

Ed abbiamo visto, a tal proposito, che la storia ci
insegna come la teoria liberale si è dovuta oltremodo
modificare per sopravvivere, fino a fare sue non po-
che delle principali istanze portate avanti con forza
dalla tradizione socialista. Abbiamo parlato di una
vera e propria «frattura» avvenuta all'interno della
teoria liberale almeno a partire dall'ultimo trentennio
del XIX secolo, frattura dalla quale è uscita vincente,
all'incirca fino agli anni Settanta del Novecento, tut-
ta quella parte del liberalismo che è stata disposta a
contaminarsi con molti capisaldi della tradizione de-
mocratica e socialista, e che ha portato il politologo
italiano Sartori a definire il sistema dei governi de-
mocratici dell'Occidente «una matassa composta da

⁶¹ Pellicani (1984), pp. 310 e 284.

due fili (*a skein with two threads*)», in cui i due fili intrecciati e indivisibili sono composti tanto dall'istanza liberale (libertà) quanto da quella democratica (uguaglianza)⁶².

Quanto ciò sia vero, lo si può evincere anche da una semplice analisi terminologica, condotta proprio su quell'autore che, nel decretare la vittoria finale e totale del liberalismo sul marxismo, si è espresso in termini di «fine della storia»: Fukuyama, infatti, non parla di liberalismo quando traccia il bilancio del Novecento e decreta la sconfitta delle due altre grandi ideologie (nazismo e comunismo), bensì di «democrazia liberale», ossia di un qualcosa di assai diverso dalla teoria liberale classica, un qualcosa che ha visto l'ampliamento graduale e costante di tutta una serie di diritti per un numero sempre più ampio di categorie umane, ma che tuttavia ancora ai giorni nostri è imperfetto.

Proprio questa imperfezione, conclude Fukuyama, «costituirà la fonte di tentativi futuri volti a cercare alternative alla *democrazia liberale* e al capitalismo da parte della Sinistra»⁶³.

Né sussistono dubbi su cosa Fukuyama intenda per democrazia liberale, visto che più avanti nel suo libro scrive che essa, nella sua versione contemporanea, rappresenta esattamente il contrario di quanto teorizzava Nietzsche con la sua intenzione di affermare una «moralità nuova», che favorisse «il più

⁶² Sartori (1987), pp. 383-4 ed Ercolani (2006), cap. VIII per l'analisi della «frattura» all'interno del liberalismo.

⁶³ Fukuyama (1992), pp. 287 e 298-9.

forte sul più debole, aumentasse l'ineguaglianza sociale e promuovesse persino un certo tipo di crudeltà»⁶⁴.

Proprio qui è il punto: il liberalismo classico, almeno fino a John Stuart Mill, non si è certo preoccupato del dominio del più forte sul più debole, né certamente dei tanti aspetti per cui si poteva riscontrare un'ampia ineguaglianza sociale all'interno dei governi liberali.

Toccava aprire *Il Capitale* di Marx, infatti, per leggere che nella città di Nottingham, nel 1863, il magistrato di contea Broughton Charlton denunciava che tra la popolazione della città occupata nella fabbricazione di merletti vigeva «un livello di sofferenza e privazioni sconosciuto al resto del mondo civile [...]. Alle due, alle tre, alle quattro del mattino, fanciulli di nove o dieci anni vengono strappati ai loro sporchi letti e costretti a lavorare fino alle dieci, alle undici, dodici di notte, per un guadagno di pura sussistenza; le loro membra si consumano, la loro figura si rattrapisce, i tratti del volto si ottendono e la loro umanità s'irrigidisce completamente in un torpore di pietra, orrido solo a vedersi»⁶⁵.

Erano gli anni in cui i grandi autori liberali magnificavano a senso unico le sorti e i risultati del processo capitalistico e Marx, procedendo evidentemente in direzione ostinata e contraria, ricordava i casi come quello della crestaia Mary Anne Walkey, ragazza di venti anni occupata in un rispettabilissimo labora -

⁶⁴ *Ibidem*, p. 313.

⁶⁵ Marx (1994), v. I, p. 278.

torio di corte a Londra, morta per sovraccarico di lavoro perché brutalmente sfruttata dalla sua nobile datrice di lavoro, insieme a tante altre ragazze «che lavorano in media sedici ore e mezza, ma durante la stagione anche spesso per trenta ore di seguito», costrette a ingerire sherry, vino di porto o caffè per mantenersi sveglie e attive: «Mary Anne Walkey aveva lavorato ventisei ore e mezza senza interruzione, assieme ad altre sessanta ragazze, trenta per stanza, in una stanza che appena poteva contenere un terzo della necessaria cubatura d'aria, mentre le notti dormivano due a due in un letto, in uno dei buchi soffocanti ottenuti stipando varie pareti di legno in una sola stanza da letto»⁶⁶.

Bisognerà attendere cinquant'anni, e un filosofo certamente democratico ma non comunista come Bertrand Russell, in quegli stessi anni ospite delle carceri della democratica Inghilterra per via delle sue idee controcorrente, per leggere un riconoscimento nei confronti di Marx e dei «fatti oltremodo terribili» che egli enumera, e che sono generati «da un sistema economico davvero terribile»⁶⁷.

Quello stesso Russell che, negli anni della Prima guerra mondiale, denunciava il fatto che «i mali del potere nel sistema presente potrebbero venir diminuiti da una forma ragionevole di socialismo», poiché si trattava di un sistema in cui soltanto «pochi fortunati» potevano vivere agiatamente, mentre la gran massa dei poverissimi, della gente salariata e

⁶⁶ *Ibidem*, p. 289.

⁶⁷ Russell (1918), p. 21.

perfino delle classi professionali «erano schiavi del bisogno di procurarsi denaro»⁶⁸.

Ancora nel 1918 soltanto questo grande pensatore, campione della libertà e della giustizia, sulla scia di Marx denunciava che «quasi tutti i lavoratori non hanno voce in capitolo nella direzione del proprio lavoro», trattati come «semplici macchine che portano a termine la volontà del padrone», svolgendo il proprio lavoro in «condizioni sgradevoli» che portano alla «sofferenza» e alle «privazioni fisiche»⁶⁹.

Che sia stato Marx il primo a denunciare in maniera sistematica e detonante le terribili condizioni cui erano sottoposti i lavoratori sotto il regime capitalistico dell'Ottocento, che con quelle modalità si è protratto fino ai primi decenni del Novecento, è questione su cui non si possono sollevare particolari dubbi. Così come pochi sono i dubbi sul fatto che l'idea per cui lo Stato e la politica in genere dovesse intervenire per modificare le condizioni di *deregulation* in cui poteva operare quella forma di capitalismo selvaggio, sia venuta alla luce e sia stata resa efficace dagli scritti di Marx ed Engels e dai movimenti operai ad essi strettamente connessi.

Non è un caso che la fede nel *laissez faire*, cioè in una forma di mercato intesa come totalmente esposta alle regole della libera concorrenza e libera da quasi ogni forma di intervento statale, cominciasse ad essere messa fortemente in discussione da quei pensatori liberali che, a partire dall'ultimo trentennio

⁶⁸ *Ibidem*, p. 121.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 122.

del XIX secolo, non negavano di trarre ispirazione dalle istanze avanzate dal filosofo di Treviri, tanto da indurre Michael Freedon a parlare di un «nuovo liberalismo» che in nome delle riforme sociali si «dissocia dal *laissez faire*» in vari modi⁷⁰.

Nuovo liberalismo composto da personalità come il giornalista e deputato liberale inglese John Mackinnon Robertson, il quale scriveva nel suo lavoro principale sul liberalismo che «il *laissez faire* non era stato concepito come un principio razionale di limitazione dell'interferenza dello Stato, ma come pretesto per trascurare irrimediabilmente quei mali sociali che ammettono un trattamento curativo da parte dello Stato»⁷¹; oppure ancora il liberale inglese John Hobson, letto e ammirato da Lenin e pioniere degli studi sull'imperialismo, il quale, studiando la condizione dei poveri all'interno del mondo industriale, ammetteva che «quando oggi si dice che siamo tutti socialisti, ciò vuol dire che siamo tutti impegnati nella promozione attiva o nell'approvazione di una legislazione che può essere spiegata soltanto come una graduale e inconscia ammissione dell'esistenza di una proprietà sociale nel capitale, controllata dalla politica affinché ne sia assicurato l'utilizzo pubblico»⁷².

Sempre inglese era Hobhouse, liberale su cui cento anni dopo si sarebbero concentrati gli strali di Hayek, il quale scriveva che «le idee del socialismo,

⁷⁰ Freedon (1978), pp. 32-3.

⁷¹ Robertson (1912), p. 64.

⁷² Hobson (1891), p. 199.

quando vengono tradotte in termini pratici, coincidono con le idee che i liberali hanno portato avanti quando hanno cercato di applicare i loro principi di Libertà, Uguaglianza e Bene Comune alla vita industriale del nostro tempo»⁷³.

Naturalmente ciò era vero per quel nuovo liberalismo che, scriveva Hobhouse nel suo lavoro più conosciuto, aveva compreso che «la libertà costituisce soltanto un lato della vita sociale» e che «la teoria dell'azione collettiva non è meno fondamentale della teoria della libertà personale»: «lo stato deve essere usato per fini etici, cioè umani»⁷⁴.

Si può certamente discutere su quale sia stata l'influenza di Marx e del movimento dei lavoratori su questa vera e propria frattura all'interno del liberalismo, ma difficilmente si può rimuovere il fatto che il socialismo era diventato un elemento del pensiero liberale (come di fatto riteneva John Stuart Mill), e che quest'ultimo, nei decenni finali dell'Ottocento, aveva abbandonato «il mito per cui la politica sociale costituiva il risultato interamente non pianificato dell'improvvisazione empirica»⁷⁵.

Né si trattava di un profondo cambiamento riscontrabile soltanto all'interno della teoria liberale, visto che proprio in Inghilterra, in quegli anni precedenti lo scoppio del primo conflitto mondiale, lo Stato e la politica intervenivano in maniera significativa in favore della tutela della vecchiaia (1908), sui nuovi

⁷³ Hobhouse (1908), p. 353.

⁷⁴ Hobhouse (1911), p. 67 e (1898), pp. 143-4.

⁷⁵ Freedman (1978), pp. 43 e 249.

regolamenti che disciplinavano il risarcimento in seguito agli infortuni sul lavoro (leggi del 1897 e del 1906) e in generale sul passaggio a una logica assicurativa con il *National Insurance Act* (1911)⁷⁶.

Stesso discorso può essere fatto per l'altro grande paese liberale, quegli Stati uniti d'America dove dai primissimi anni del Novecento le ore di lavoro cominciavano ad essere ridotte per via legislativa, dove dal 1910 un terzo degli stati aveva stabilito la giornata lavorativa di otto ore e comunque una riduzione generale della mole per i lavori più usuranti, senza contare l'introduzione di un accurato sistema di risarcimento per gli infortuni sul lavoro⁷⁷.

Marx aveva denunciato per primo, almeno in maniera sistematica e compiuta, le condizioni terribili in cui versavano i lavoratori all'interno di un meccanismo capitalistico lasciato completamente ai risultati della libera concorrenza. È anche in nome di ciò che aveva guidato il movimento dei salariati nelle lotte volte ad ottenere questi risultati che abbiamo visto e che i paesi liberali non avrebbero accettato senza la pressione di un forte movimento antagonista.

Il presunto fallimento del Marx «falso profeta» risulta difficile da digerire se si considera il suo ruolo imprescindibile nello spingere il liberalismo a promuovere riforme che garantissero una maggiore equità sociale ed evitassero il totale predominio del più forte sul più debole, tanto per citare le parole di Fukuyama.

⁷⁶ Cfr. Hennock (1987), pp. 109-151, 39-105 e 168-200.

⁷⁷ Beard-Beard (1960), pp. 374-6 e Tomasson (1983), p. 197.

Ma ciò è ancora più vero se consideriamo che proprio il termine usato da Fukuyama per delineare i governi occidentali dei giorni nostri, «democrazie liberali», non sarebbe ancora una volta comprensibile se non si tenesse conto del ruolo profondo svolto anche in questo caso dal pensatore di Treviri.

Basti considerare che, come riconosce Bertrand Russell, le idee di Marx si erano formate in un'epoca in cui ancora la democrazia era ben lungi dal comparire⁷⁸: in Inghilterra la riforma elettorale, avvenuta nello stesso anno in cui compariva il primo volume del *Capitale* (1867), garantiva il diritto di voto a circa l'8 per cento della popolazione, mentre ancora nel 1911 meno del 30 per cento della popolazione maschile adulta poteva votare, e ciò era vero per tutti i paesi guidati da governi liberali, come riconoscono Samuel Bowles e Herbert Gintis in uno studio dedicato non a caso al rapporto fra democrazia e capitalismo⁷⁹.

Dall'altra parte, sappiamo invece del grande impegno profuso da Marx verso tutto ciò che poteva condurre al suffragio universale e all'ampliamento, in senso lato, della democrazia, come del resto si evince facilmente dalla sua biografia politica: a fianco dei cartisti negli anni Cinquanta, contro il governo dispotico di Napoleone III con centinaia di articoli, contro lo zarismo e il suo strumento, lo stato prussiano; fortemente a favore del Nord antischiavista durante la Guerra di secessione americana (1861-65), a favore

⁷⁸ Russell (1918), p. 27.

⁷⁹ Bowles-Gintis (1986), p. 43 e nota alle pp. 217-8.

della Comune di Parigi (1871) e tutto quello che rappresentava, dal governo eletto a suffragio universale all'emancipazione economica del lavoro.

Insomma un autore, il filosofo di Treviri, in cui i due concetti distinti di «democrazia» e «comunismo», chiosava Maximilien Rubel, designavano due tappe di uno stesso movimento, fatto di rivoluzione politica (conquista della democrazia da parte della classe lavoratrice) e rivoluzione sociale (abolizione delle classi sociali e del potere politico-statale)⁸⁰.

A tal proposito risulta quanto mai pertinente e illuminante la chiosa di Luciano Canfora, che da storico invita alla contestualizzazione del periodo in cui Marx si pronunciava, segnalando che «la conquista della democrazia» da parte del proletariato, in quegli anni, voleva dire una conquista per la «stragrande maggioranza della popolazione: «ecco l'importanza del suffragio uguale, ed ecco anche il terrore del suffragio uguale sulla sponda opposta»⁸¹.

Né, tanto per completare il quadro, si può pensare a un'esclusione delle donne dal progetto complessivo di Marx, donne che invece non godevano degli stessi diritti degli uomini in tutti i paesi liberali e che dovranno aspettare John Stuart Mill per leggere un liberale che si impegna in tal senso.

⁸⁰ Rubel (1974), pp. 177-8.

⁸¹ Canfora (2004), pp. 106-7. Poco più avanti (p. 133), lo stesso autore ricorda come «la conquista della democrazia politica, identificata col suo principale strumento, il suffragio universale, è al centro della "parte propositiva", immediatamente operativa, del *Manifesto*».

Basta aprire il *Manifesto*, infatti, per leggere le pagine rivoluzionarie in cui Marx ed Engels denunciavano la condizione di asservimento delle donne all'interno della famiglia borghese, in cui la moglie è trattata come «un semplice strumento di produzione»: è proprio questa posizione della donna che i due autori rivoluzionari dichiarano di voler abolire, insieme a tante altre situazioni, con la rivoluzione comunista⁸². Non a caso, precisamente un secolo dopo, la filosofa Simone de Beauvoir, seppur in un'ottica critica rispetto alla posizione secondo lei troppo rigida dei due rivoluzionari, riconosceva la lezione del «materialismo storico» nel far comprendere che la situazione subordinata della donna è un riflesso della struttura economica della società, che la «tirannia domestica» cui viene sottoposta è una forma di «oppressione sociale» che è diretta conseguenza dell'«oppressione economica»: la condizione della donna, al pari di quanto accadeva per gli operai, gli schiavi neri e gli indigeni colonizzati, era quella di «un'eterna bambina», costretta ad accettare senza discutere le verità e le leggi proposte, spesso paternalisticamente ed ipocritamente, da altri uomini⁸³.

Emerge con evidenza il progetto di emancipazione umana senza esclusioni di sorta presente nell'opera di Marx e nei movimenti dei lavoratori ad esso connessi, tanto da condurre Samuel Bowles ed Herbert Gintis, i due autori liberali dello studio su *Democrazia e capitalismo*, ad ammettere che in quel

⁸² Marx (1998), p. 28.

⁸³ De Beauvoir (1949), pp. 72-3 e 582.

periodo le classi lavoratrici avevano assunto un «ruolo rivoluzionario nell'espansione dei diritti», mentre il liberalismo svolgeva quello di «difensore guardingo dello *status quo ante*»⁸⁴.

In virtù di tutto quello che abbiamo visto e ricostruito, quindi, ci sembra riduttiva e storicamente inesatta la tesi di chi parla di «fine della storia» in quanto si sarebbe pervenuti, col 1989, alla sconfitta definitiva e improduttiva da parte del marxismo e del comunismo di fronte all'avversario liberale, dipinto come trionfante senza analizzarne i notevoli compromessi cui è dovuto scendere proprio nel confronto/scontro con l'ideologia avversa.

Quantomeno alla fine dell'Ottocento e con i primi anni del XX secolo, infatti, non si può non prendere atto del fatto che le istanze sollevate da Marx ed Engels si sono realizzate tutte quante (non certo le loro previsioni sull'organizzazione di una realistica e realizzata società post-capitalista), come del resto ammetteva lo stesso Popper⁸⁵, tanto che i diritti di intere categorie umane e sociali hanno visto proprio in questo frangente un'estensione fino a quel momento inaudita e impensabile.

Da questo punto di vista, quindi, e senza negare gli errori evidenti, soprattutto di prospettiva (basti pensare all'utopia messianica dell'estinzione dello Stato), contenuti all'interno della teoria marxiana, si può comunque parlare di «compimento» della teoria stessa, ovviamente a patto di fare riferimento al con-

⁸⁴ Bowles-Gintis (1986), pp. 44-5.

⁸⁵ Popper (1945), v. II, pp. 140-1. Cfr. Ercolani (2004), p. 65.

testo storico in cui si è trovato a vivere e operare il grande pensatore di Treviri, senza pretendere di far valere in maniera dogmatica la sua analisi geniale anche per il XX secolo e oltre.

Altro discorso, evidentemente, vale per i regimi politici che nel Novecento si sono affermati in nome del marxismo e del comunismo, ma non è questa la sede per un'analisi del genere.

Va altresì riconosciuta, nell'ambito di una disamina di lunga durata, la vittoria del liberalismo, con tutti i distinguo e le specifiche del caso che abbiamo analizzato, anche se pure in questo caso bisogna fare attenzione agli eccessi dogmatici.

Come quelli, per esempio, del liberale francese Francis-Paul Benoît, che nel parlare della «rivoluzione democratica» avvenuta in ambito economico con i primi del Novecento, nega ogni influenza e ruolo alla teoria e ai movimenti socialisti per rimarcare, invece, che si è trattato di una «rivoluzione specificamente liberale»⁸⁶.

Molto più ragionevole, invece, il bilancio tracciato da Domenico Losurdo, che a conclusione della sua *Controstoria del liberalismo* riconosce senza infingimenti la vittoria del liberalismo e la sua «duttilità» ed «eredità permanente», a differenza del dogmatismo e dell'incapacità ad adeguarsi ai tempi mutati da parte della tradizione marxista: «il liberalismo ha saputo apprendere dal suo antagonista ben più di quanto il suo antagonista abbia saputo apprendere dal liberalismo».

⁸⁶ Benoît (1978), p. 232.

Certo è che troppo importanti e troppo evidenti sono stati i meriti del liberalismo, conclude Losurdo, per attribuirgliene di ulteriori del tutto immaginari, come «la presunta spontanea capacità di autocorrezione»⁸⁷.

Il rapporto tra liberalismo e marxismo, almeno fino alla Seconda guerra mondiale, è stato certamente antagonistico ma anche dialettico, nel senso che Hegel assegnava a questo termine. Nel momento stesso in cui le due tradizioni contrapposte si combattevano, il liberalismo è stato capace di fare proprie molte delle istanze avanzate dal nemico, fino ad arrivare a dotarsi di una nuova identità, aggiornata ai tempi e alle problematiche mutate, che gli ha permesso di trionfare pressoché fino ai giorni nostri.

Non è un caso, a compimento del ragionamento, che il sistema liberale torni in crisi proprio oggi, quando, venutogli a mancare l'avversario con cui confrontarsi dialetticamente, assiste a una regressione dei suoi principi e funzionamenti in senso liberistico. Proprio quel liberismo che era stato superato e infine ripudiato dai liberali medesimi grazie alle critiche avanzate dalla tradizione marxiana.

Così come non è sempre un caso che, con il ritorno in auge della teoria, e di una certa pratica, neoliberalista, si è assistito a una rimessa in discussione delle conquiste democratiche e sociali faticosamente conquistate tra Otto e Novecento.

A metà degli anni Settanta del XX secolo, infatti, in concomitanza con la grave crisi petrolifera, si

⁸⁷ Losurdo (2005), pp. 339-40.

cominciava a voler smembrare l'impianto keyensiano e welfarista con cui si era superata la grave crisi del capitalismo iniziata tra le due guerre mondiali, quando «parve avverarsi la profezia di Marx e avvicinarsi perciò il momento del trionfo del comunismo, tanto più in considerazione dei notevoli progressi compiuti dall'Unione Sovietica (attraverso la collettivizzazione delle campagne e un'industrializzazione pianificata dall'alto) nella marcia a tappe forzate verso la modernizzazione»⁸⁸.

Proprio nel 1975 usciva *The Crisis of Democracy*, rapporto a cura di tre studiosi rappresentanti del mondo industrializzato e liberale (Europa occidentale, Giappone e America del Nord), in cui si sosteneva che i regimi liberali e democratici con cui si era arrivati fino a quel momento, basati sul *welfare state* e in generale su un'estensione alla maggioranza dei cittadini dei diritti politici e sociali, non potevano più andare avanti in quel modo: la crisi della democrazia era imminente e il caos alle porte⁸⁹.

Sempre questi erano gli anni in cui Friedrich Hayek vinceva il Nobel per l'economia e intanto denunciava la «democrazia moderna» (parlamentare) quale erede nientemeno che dell'assolutismo, una forma di governo non limitata da alcuna regola, proponendo un nuovo sistema costituzionale in cui impiegati del governo o coloro che a vario titolo ne ricevono finanziamenti e sussidi, pensionati anziani e disoccupati fossero di fatto esclusi dal diritto di voto

⁸⁸ Castronovo (1995), pp. 82 sgg.

⁸⁹ Crozier-Huntington-Watanuki (1975), pp. 157-8.

(in un'altra opera rimpiangeva il tempo in cui, si riferiva al caso della Svizzera, il voto non veniva riconosciuto neppure alle donne)⁹⁰.

Quello stesso Hayek che già nel 1944, alla stessa stregua dei tre autori de *La crisi della democrazia*, aveva già denunciato in *The Road to Serfdom* che il sistema di governo che commistionava liberalismo e socialismo avrebbe condotto alla schiavitù.

La differenza è che Hayek nel 1944 rimase inascoltato (e peraltro non sopravvenne alcuna schiavitù all'interno dei paesi occidentali, sia detto per inciso), mentre negli anni Settanta si trovava in buona compagnia di autori e politici (si pensi agli imminenti governi Thatcher e Reagan in Inghilterra e Usa) che iniziarono un'opera di smantellamento del *welfare state* e di molte conquiste democratiche (vedi il sistema proporzionale di elezione) che va avanti ancora ai giorni nostri.

Del resto si tratta di un rapporto, quello fra il liberalismo classico e la democrazia, travagliato e irto di spinose contraddizioni, come abbiamo già avuto modo di vedere in John Stuart Mill (pronto a promuovere il voto plurimo sostanzialmente per far valere di più il voto dei più ricchi), e come si può notare anche in Tocqueville, da una parte disposto a riconoscere che «voler arrestare la democrazia» equivale a «combattere contro Dio stesso», ma dall'altra fermo nel dichiarare di avere per le istituzioni democratiche un «gusto intellettuale», ma di essere «un aristocratico per istinto», uno che «disprezza e

⁹⁰ Hayek (1982), v. III, pp. 34-6 e 119-20.

teme la massa»⁹¹. Questa costante nel rapporto problematico fra liberalismo e democrazia, permette di cogliere con maggiore forza l'apporto fornito dal pensiero e dall'opera di Marx e di quegli autori (anche liberali) che sono stati disposti a farne proprie le istanze.

Certo è, però, che i meriti secondo noi indubbi, a fianco delle contraddizioni e delle crisi storiche da parte della tradizione liberale, non cancellano comunque la portata storica della sconfitta verso cui è andata rovinosamente incontro la tradizione che a Marx si è richiamata. Sconfitta dovuta sostanzialmente al dogmatismo e al meccanicismo con cui si sono trasformate le analisi marxiane in verità indiscutibili e valide in ogni tempo e luogo: proprio quel dogmatismo, quel meccanicismo economico e quell'assenza di programma aggiornato che Antonio Gramsci aveva provato a denunciare e superare col suo straordinario lavoro. Un lavoro limitato e infine prematuramente interrotto dalle carceri fasciste, ma che non per questo non vale la pena ancora oggi di rileggere, non soltanto per immaginare quale occasione si sia perduta, ma anche per comprendere quale metodo critico e antidogmatico dovrebbe recuperare chiunque voglia mettere in discussione la nuova ideologia liberista e impegnarsi per un mondo più improntato sugli ideali dell'equità e della giustizia.

⁹¹ Tocqueville (2002), p. 44 e (1951 sgg.), III-2, p. 87. Cfr. Canfora (2004), p. 365 ed Ercolani (2008³), pp. 39 e 52.

IX

GLI ESORDI DEL «SECOLO BREVE»: LA CRISI DEL LIBERALISMO (E DEL MARXISMO)

La figura storica e intellettuale di Antonio Gramsci è quella che maggiormente incarna il concetto di «filosofia della *praxis*», ossia del connubio inscindibile fra elaborazione teoretica e agire politico, in cui ciascuno dei due elementi trova fondamento e realizzazione nell'altro, senza poterne prescindere. Questo perché Gramsci fu un pensatore, uno studioso di Marx e delle teorie socialiste in genere, ma anche un uomo politico, un fondatore del Partito comunista italiano nonché un martire del regime fascista: «La ricerca teorica che non abbia altro scopo che la verità è concepita, in altre parole, come essa stessa una forma di lotta politica. D'altronde non è questa una posizione nuova in Gramsci: dagli scritti giovanili fino ai *Quaderni* verità e politica, verità e rivoluzione sono per lui concetti cospiranti», scrivevano con felice sintesi Franco Consiglio e Fabio Frosini nella prefazione ad un'antologia dei testi

gramsciani dedicata proprio al binomio filosofia e politica¹.

E proprio da grande studioso della tradizione marxista, Gramsci, mutati i tempi in seguito ai grandi rivolgimenti dell'inizio del XX secolo, aveva colto la centralità del «momento sovrastrutturale», soltanto accennata e intuita, ma non elaborata, da pensatori marxisti italiani precedenti come Labriola e Mondolfo.

Da profondo studioso delle mutazioni sociali «molecolari», il pensatore sardo aveva capito che il Novecento aveva portato con sé fenomeni e realtà che richiedevano uno spostamento dell'ottica di indagine, un'evoluzione prospettica. La realtà non era più quella descritta da Marx ed Engels nell'Ottocento, il capitalismo si era modificato e la società stessa si era fatta più complessa: l'ampliamento del suffragio, il formarsi di nuove classi sociali intermedie, la costituzione effettiva di partiti socialisti e comunisti che potevano rappresentare, nell'agone politico-parlamentare, gli interessi delle classi lavoratrici, le conquiste sindacali e il progressivo miglioramento della situazione lavorativa, costituivano tutti fattori nuovi, e come tali erano motivi rinnovati per una riflessione politica che vi si adeguasse.

La società non era più quella che Marx distingueva in proletari e borghesi nel suo *Manifesto*, ma assai più complessa, fino al paradosso: se da una parte, infatti, si erano create nuove attività e nuovi lavori, in un'ottica sociale assai più articolata, dall'altra parte si

¹ Consiglio-Frosini (1997), p. XXIII.

stava per assistere alla nascita dell'«individuo massificato», componente essenziale di quelle «masse» che avrebbero costituito un terribile motivo di forza per i regimi totalitari bolscevico e nazionalsocialista. E per l'«ideologia della guerra» che, più in generale (quindi anche nei paesi che rimasero fuori dal totalitarismo), colpì tutto l'Occidente fino al tragico spettacolo dei due conflitti mondiali.

Gramsci, che aveva elaborato il momento più importante del suo pensiero proprio in seguito a tali avvenimenti (la Prima guerra mondiale, l'affermazione dei regimi bolscevico e nazifascista, la crisi del capitalismo e della società liberale, l'ideologia della guerra), comprese che «le idee» (o le ideologie), il terreno della politica e della «società civile» nelle sue più ampie sfere (intellettuali, scuola, partito, chiesa etc.), diveniva assai più fondamentale, rispetto alla «struttura economica», per capire dove dovessero approdare il mondo, le masse e, soprattutto, le terribili ideologie che stavano portando le stesse masse di uomini a morire sterminati, o in guerra o per mano dei propri simili mossi da dottrine razzistiche e imperialistiche.

Proprio l'ideologia costituisce quell'ambito nel quale il filosofo sardo si allontanava maggiormente dall'ortodossia marxista, potremmo parlare persino di «capovolgimento», poiché egli certamente teneva presente il significato canonico che al termine attribuivano Marx ed Engels, cioè «ideologia» in quanto visione ingannevole e distorta della realtà a seguito di una comprensione fallace e deformante della struttura economica stessa, ma prediligeva certamente il secondo significato, quello che potremmo definire

«positivo»: secondo significato che Gramsci riprendeva dalla celebre *Introduzione* marxiana del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, e in cui faceva riferimento alle «forme ideologiche, nel cui terreno gli uomini diventano consapevoli di questo conflitto [quello economico] e lo risolvono».

Ecco che proprio in questo secondo e originale significato del termine «l'ideologia significa il piano non deformante ma conoscente del pensiero in cui il soggetto in questione si solleva dall'ambito più angusto e immediato della sua esistenza, che è quello economico, e riesce a maturare una visione più vasta e adeguata della realtà tutta e, in essa, della sua identità e funzione: consapevolezza che è appunto premessa all'azione e alla trasformazione dei rapporti economici», come riportato efficacemente da Roberto Finelli².

Insomma, qui la grande intuizione di Gramsci, se è pur vero il significato più deleterio del termine «ideologia», quello per cui siamo in un terreno arbitrario e artificioso, in una costruzione (ideologica, appunto) delle idee dominanti operata dalle classi dominanti per tenere soggiogate le classi lavoratrici, esiste anche un secondo significato: esso è quello storico, concreto, che si evince dall'analisi reale della società determinata e degli individui concreti. Ed è quello delle «ideologie organiche, cioè necessarie a una certa struttura»: queste, «storicamente necessarie [...] hanno una validità che è validità "psicologica", esse "organizzano" le masse umane, formano il

² In Baratta-Liguori (1999), pp. 191-2.

terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.»³.

Vedremo poi gli sviluppi di questa intuizione. Per ora ci basti sottolineare questo spostamento di indagine operato da Gramsci: non negazione del pensiero di Marx, ma neppure accettazione meccanicistica e dogmatica. Piuttosto recupero e rielaborazione di quelle categorie del pensatore di Treviri (ideologia, emancipazione umana, coscienza di classe) che, rivisitate con intento critico, potevano essere appropriate allo studio della società contemporanea. In questo senso hanno contato moltissimo gli aspetti biografici di Gramsci, poiché, come ci ricorda Domenico Losurdo, «si tratta di un autore e dirigente politico che ha vissuto la tragedia della sconfitta del movimento operaio e della vittoria del fascismo e, proprio per questo, è stato costretto a rompere con le speranze di rapida e definitiva palinogenesi rivoluzionaria, per approfondire invece l'analisi del carattere complesso e contraddittorio e dei tempi lunghi del processo di trasformazione politica e sociale»⁴.

Insomma: volenti o nolenti, marxisti o antimarxisti, bastava semplicemente essere degli attenti osservatori per comprendere che il nuovo secolo poneva la filosofia della *praxis* di fronte a sfide teoretiche e pratiche rinnovate.

Tutto stava cambiando: l'economia capitalistica stava vivendo una fase di progresso estremo e appa-

³ Gramsci (1975), pp. 868-9.

⁴ Losurdo (1997), p. 137.

rentemente sfrenato (ma i contraccolpi sarebbero stati, di lì a breve, devastanti), l'ordine mondiale instaurato dall'Inghilterra nell'Ottocento si stava sfaldando insieme al dominio della stessa, nuove potenze si affacciavano all'orizzonte e volevano la loro fetta della grande torta dell'imperialismo occidentale, persino nuove idee totalitarie (di impianto irrazionalistico, nazionalistico, razzistico e bellicistico) stavano per mettere in crisi il modello liberale fino allora dominante. Tutti fattori che hanno portato ad affermare con grande sicurezza che «l'idea che senza l'imprevista e evitabile catastrofe del 1914 la stabilità, la prosperità e il progresso liberali sarebbero continuati è priva di ogni e qualsiasi plausibilità»⁵.

Un filosofo della prassi come Gramsci, non restò affatto fermo, ma si dette da fare per cercare di comprendere anzitutto la società che aveva davanti, il proprio tempo, con tutte le novità, i disastri, le contraddizioni e le nuove possibilità di riscatto che esso portava con sé.

In questo modo il materialismo storico, ripreso da Gramsci nella sua connotazione di filosofia della *praxis*, con e oltre Marx, si è potuto delineare sempre più (e mai in maniera così urgente, come in quel periodo tragico e funesto per le sorti dell'uomo) come una «teoria generale del conflitto sociale, il quale di volta in volta assume una configurazione diversa e afferrabile solo mediante un'analisi concreta della situazione concreta»⁶.

⁵ Hobsbawm (1992), p. 317.

⁶ Losurdo in Burgio-Santucci (1999), p. 214.

La filosofia di Gramsci, le sue elaborazioni della tradizione marxista, non furono tanto e soltanto il frutto di evoluzioni teoretiche di un intellettuale perspicuo, in grado di portare il suo contributo alla «interpretazione del mondo», ma piuttosto la conseguenza – razionale, vorremmo dire – di rivolgimenti straordinari che caratterizzarono la società dei primi trent'anni del Novecento in tutte le sue sfere (economica, culturale, politica ecc.).

Ci si trovava di fronte all'inizio di quel «secolo breve» in cui milioni di uomini sarebbero stati mandati a morire, come combattenti e come vittime, in nome di ideologie tanto funeste quanto in grado di fascinare quel fenomeno nuovo e complesso che era la massa.

1. TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

La definizione di «secolo breve» la dobbiamo a un saggio fondamentale dello storico Hobsbawm del 1994. Tale definizione non a caso, efficace e ricca di spunti di riflessione, ha finito col dare il titolo all'opera nella traduzione italiana, che ben compendia quello originale di «Età degli estremi» (*Age of extremes*). Il Novecento, non siamo noi a scoprirlo, è stato il secolo degli estremi in tutti i sensi: due guerre mondiali seguite immediatamente da ondate di ribellione planetarie e di rivoluzione, che finirono col portare al potere un sistema che «affermava di essere l'alternativa storicamente predestinata alla società borghese e capitalistica, e che si estese dapprima su un sesto

della superficie del mondo e, dopo la seconda guerra mondiale, su un terzo della popolazione del pianeta»; nel '29, una crisi economica di portata inaudita che finì col mettere in ginocchio anche le più solide economie capitalistiche e «sembrò rovesciare la costruzione di un'unica economia mondiale, che era stata un risultato assai notevole del capitalismo liberale ottocentesco»; perfino gli Usa, immuni per tutto il Novecento da rivoluzioni o guerre sul proprio territorio, «sembrarono prossimi al collasso». Insomma: «mentre l'economia barcollava, le istituzioni della democrazia liberale scomparvero fra il 1917 e il 1942 in ogni paese, tranne che in una piccola fetta d'Europa, nel Nordamerica e nell'Australasia, sotto l'avanzata del fascismo e dei movimenti e regimi autoritari a esso imparentati»⁷.

Questi sono fatti. Ma, se per un attimo ci spostiamo dall'ambito dei fatti per giungere a considerare quello dei presupposti e delle spiegazioni, cercando di avvalerci della categoria di causa ed effetto senza confondere questi due termini, vediamo che la situazione di «catastrofe» (per usare l'espressione di Hobsbawm) che abbiamo appena descritto, non è una spiegazione dalla quale partire per approdare a delle conclusioni, ma il frutto storico di condizioni oggettive che lo hanno causato e che vedono le proprie radici nel secolo precedente. Solo per fare degli esempi: non ci sembra un caso che la Arendt, nel suo capolavoro sul totalitarismo, prima di arrivare ad analizzare i regimi di Hitler e Stalin, impiega più di

⁷ Hobsbawm (1994), p. 7.

quattrocento pagine per descrivere due fenomeni preponderanti dell'Ottocento: l'«antisemitismo» e la reazione in genere alle idee della Rivoluzione francese e l'«imperialismo» sfrenato con cui si è arrivati alle soglie del XX secolo. L'antisemitismo, non senza responsabilità ed errori da parte degli stessi ebrei, era stato un fenomeno tanto sotterraneo quanto pervasivo in tutta la società e la mentalità dell'Ottocento, si era radicato all'interno di una crisi di valori, di una reazione politica e psicologica agli aneliti della democrazia post rivoluzionaria (Rivoluzione francese), crisi di valori alimentata e sfociata al tempo stesso nell'egoismo sociale, nell'arrivismo a tutti i costi e nella brutalità della nuova borghesia imperialistica (che per la Arendt traeva impulso dalla filosofia di Hobbes, da lei così criticata in pagine durissime). Tanto che la pensatrice ebrea così concludeva il suo capitolo sull'antisemitismo: «Le forze decisive che spinsero gli ebrei nel centro della bufera sono state senza dubbio politiche; ma le reazioni della società all'antisemitismo ed i riflessi psicologici della questione ebraica nei singoli assunsero i caratteri di una crudeltà specifica, l'assalto deliberato e organizzato contro ogni individuo di origine ebraica che avevano già caratterizzato l'antisemitismo dell'affare Dreyfus. Questa appassionata e fanatica ricerca dell'«ebreo in genere», dell'«ebreo dovunque e in nessun luogo» non può essere compresa se si considera la storia dell'antisemitismo come un'entità a sé stante, alla stregua di un mero movimento politico. I fattori sociali, che, trascurati dalla storia politica ed economica, rimangono nascosti sotto la superficie degli avvenimenti,

mai percepiti dagli storici e ricordati soltanto dai romanzieri, hanno nettamente cambiato il corso dell'antisemitismo politico che, se lasciato a se stesso, sarebbe sfociato in una legislazione antiebraica, magari nell'espulsione di massa, ma difficilmente nello sterminio totale»⁸.

Non bisogna dimenticare, insomma, che l'antisemitismo e il razzismo in genere nacquero nel cuore dell'Europa liberale (il caso Dreyfuss scoppiò in Francia) e persino degli Stati Uniti, dove il Ku Klux Klan era il primo movimento occidentale, di fatto tollerato (quando non finanziato) dai governi a manifestare razzismo antisemita e antinero in forme di violenza squadristica, dove era stato in voga fin dalla fine della guerra di Secessione (1865) il regime di *white supremacy* e dove, ancora nel 1920, il magnate dell'industria automobilistica Henry Ford condensava ne *L'ebreo internazionale* tutti i luoghi comuni più infamanti e distruttivi nei confronti degli ebrei. Libro, quello di Ford, tradotto subito e con entusiasmo in tedesco e celebrato con grande enfasi dai gerarchi nazisti e dallo stesso Fhürer, che ne trassero dichiaratamente i più ampi motivi di ispirazione.

Una storia, anche teoretica, tutta interna al mondo occidentale e liberale, a partire da Gobineau, che nel 1855 sosteneva che gli ariani erano la razza padrona per ragioni biologiche, passando per Lapouge (1864-1936), che in ambito di atropo-sociologia spiegava i fenomeni sociali in base alle differenze biologiche e razziali. Nel 1921, al Congresso internazionale

⁸ Arendt (1951), p. 87.

di eugenetica, proprio Lapouge proponeva di utilizzare metodi eugenetici per sostituire africani, asiatici e bianchi «inferiori» con bianchi della razza superiore. Oppure Chamberlain (1895-1927) e Galton (1822-1911), quest'ultimo cugino di Darwin e vero fondatore dell'eugenetica, sostenitori del fatto che i «nordici» costituivano una razza umana superiore. Per non dimenticare il nostro Lombroso, che da fattori razziali e biologici deduceva i fenomeni criminali, oppure Hooton, che ancora nel 1939 scriveva *American Criminal* per affermare che i comportamenti criminali sono geneticamente condizionati⁹.

Insomma, l'antisemitismo nazista aveva potuto godere di un materiale, pratico e teorico, assai notevole da cui attingere per le proprie drammatiche farneticazioni sull'affermazione della razza ariana, se è vero che lo stesso Hitler, come testimonia uno storico liberale autorevole dei giorni nostri, affermava di aver «studiato con grande interesse le leggi di parecchi stati americani concernenti la prevenzione rispetto alla riproduzione di persone la cui progenie, in tutta probabilità, potrebbe essere senza valore o costituire un'ingiuria per il ceppo razziale»¹⁰.

Il fenomeno dell'imperialismo non fu certo meno importante e gravido di implicazioni che sarebbero poi sfociate negli orrori del Novecento. Se l'Ottocento fu un secolo quasi interamente caratterizzato dalla pace fra le grandi potenze occidentali, ciò fu

⁹ Cfr. AA.VV. (1975), pp. 70-1, Bessis (2001), cap. 3 e Losurdo (2007), pp. 148 sgg.

¹⁰ Cit. in Ferguson (2006), p. 221.

dovuto alla politica di equilibrio dell'Inghilterra che, pur predominando a livello imperialistico e di dominio sulle proprie colonie, lasciò alle altre potenze la possibilità di espandersi e di procurarsi ricchezza a spese dei paesi colonizzati. Vogliamo chiamarla una «pace interessata», o più semplicemente una situazione di «non-guerra generata da altri impegni»: l'impegno a costruire la ricchezza dell'Occidente e del Nord a spese della povertà del Terzo mondo. Sempre citando da Arendt, possiamo rilevare come «l'imperialismo nacque quando la classe dominante cozzò contro le limitazioni nazionali all'espansione dei suoi affari. La borghesia si dedicò alla politica spinta dalla necessità economica; perché, se non voleva buttare a mare il sistema capitalistico, basato sulla legge del costante sviluppo industriale, doveva imporre questa legge ai rispettivi governi proclamando l'espansione come il fine ultimo della politica estera»¹¹.

Se a questo aggiungiamo che, con i primi decenni di politica imperialista, vennero scoperti due nuovi strumenti, uno per l'organizzazione politica, la razza, e l'altro per la dominazione su popoli stranieri, la burocrazia, possiamo facilmente vedere come non sia poi così difficile arrivare a spiegare gli orrori del Novecento, tutt'altro che inauditi e, se ci si riflette bene, tutt'altro che inaspettati, viste le premesse costituite nel secolo precedente: «Senza la razza al posto della nazione, la corsa alla conquista dell'Africa e la frenesia dell'investimento sarebbero probabilmente rimaste allo stadio di casuale "danza della morte e

¹¹ Arendt (1951), pp. 124-5.

del commercio” (Joseph Conrad, in *Heart of darkness*, il romanzo più significativo sulla conquista e sul razzismo europeo nei confronti dell’Africa, *NdA.*), tipica di ogni caccia all’oro. Senza la burocrazia come surrogato del governo, i possedimenti britannici in India sarebbero probabilmente rimasti abbandonati all’avventatezza dei “violatori della legge” senza cambiare il clima politico di un’intera epoca»¹².

Ciò è tanto più significativo per il fatto che proprio nelle colonie fa le sue prime prove l’«universo concentrazionario» (la Arendt fa l’esempio dell’Egitto dominato dall’Inghilterra) e vengono perpetrati massacri su larga scala e genocidi (col crollo della popolazione indigena del Congo dai 20-40 milioni del 1890 agli 8 milioni del 1911) che anticipano l’orrore del Novecento¹³.

Domenico Losurdo, in questo senso, ci ricorda che uno dei fenomeni più importanti del Novecento (la Rivoluzione d’Ottobre) nacque oltre che con l’appello alla trasformazione della guerra imperialista (la I guerra mondiale, *NdA*) in guerra civile rivoluzionaria, anche con l’appello dei bolscevichi agli schiavi delle colonie perché spezzassero le loro catene e incominciassero delle rivolte armate contro il dominio imperiale delle grandi potenze. Lo stesso nazismo, sempre per Losurdo, nacque proprio come reazione estrema a questo secondo appello in particolare, tanto che «non a caso a prendere l’iniziativa dello scatenamento della seconda guerra mondiale sono tre paesi che, giunti

¹² *Ibidem*, p. 185.

¹³ Losurdo (1996), p. 13 e Arendt (1951), p. 185.

tardi al banchetto coloniale, si vedono frustrati nelle loro ambizioni e direttamente minacciati dal montante anticolonialismo: e così il Giappone cerca il suo spazio vitale in Asia; l'Italia in Etiopia, in Albania e altrove; la Germania in Europa orientale e nei Balcani»¹⁴.

Eppure, l'epoca a cavallo tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento veniva ribattezzata, in pieno spirito eurocentrico, come la «*belle époque*», ossia un periodo felice caratterizzato da scoperte scientifiche, grandi movimenti artistici, benessere sociale diffuso e, soprattutto, assenza di guerra.

Ma di fatto il benessere e le ricchezze dei paesi occidentali aumentarono a dismisura al pari dei possedimenti coloniali e dello sfruttamento del terzo mondo, il capitalismo sfrenato si affacciava trionfante al XX secolo, e pazienza se ancora era riservata a pochi la possibilità di votare, se si stavano costituendo enormi masse di operai e lavoratori che, sebbene più benestanti dei neri e degli indios delle popolazioni colonizzate, venivano comunque sfruttati dalle classi dominanti dei propri paesi, sempre per oliare la grande macchina, sempre per quell'imperativo categorico dell'«espansione per l'espansione» che oramai aveva preso il sopravvento. Pazienza, soprattutto, se ciò veniva realizzato a spese dei popoli soggiogati: «La storia dell'Occidente ci mette di fronte a un paradosso, che può essere ben compreso a partire dalla storia del suo odierno paese-guida: la democrazia nell'ambito della comunità bianca si è sviluppata contemporaneamente ai rapporti di schiavizzazione

¹⁴ Losurdo (1996), p. 117.

dei neri e di deportazione degli indios [...]. Se la “peculiare istituzione” (la schiavitù, *NdR.*) assicura il ferreo controllo delle classi “pericolose” già sui luoghi di produzione, la mobile frontiera e la progressiva espansione a Ovest (si veda la “dottrina Monroe” del 1823, che negli anni della presidenza Polk, 1845-1849, venne reinterpretata in chiave espansionistica diventando, insieme con il *Manifest Destiny*, il principio guida della politica statunitense di protettorato sull’area centroamericana e caraibica, *NdA*) disinnescano il conflitto sociale trasformando un potenziale proletariato in una classe di proprietari terrieri, a spese però di popolazioni condannate a essere rimosse o spazzate via»¹⁵.

L’espansione e l’imperialismo anche come deterrenti alla rivoluzione sociale da parte delle classi proletarie degli stessi paesi dominanti, a spese di altri poveri quali erano gli indios e i popoli colonizzati e sterminati. Sempre Losurdo, citando Lenin, ricorda che a queste popolazioni non veniva concesso neppure l’onore delle armi, perché le guerre coloniali venivano perpetrate contro genti che non erano considerati neppure all’altezza dell’appellativo di «popoli», perché in realtà si trattava di genti «incivili» e «barbare», verso le quali l’Occidente aveva il «destino manifesto» di portare civiltà e, manco a dirlo, progresso¹⁶.

Naturalmente, sia detto per inciso, il vizio presente ancora ai giorni nostri, cioè di ammantare la poli-

¹⁵ Losurdo (1998), pp. 16-17.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 21 sgg.

tica di conquista con i nobili ideali dell'esportazione della democrazia e del progresso, non è vero oggi come non lo era a quel tempo poiché, come denunciato da Sophie Bessis nella sua pregevole ricostruzione storica del rapporto fra *L'Occidente e gli altri*, le potenze occidentali non hanno mai cessato, durante l'epoca coloniale, di privilegiare gli arcaismi e l'immobilismo, alleandosi con gli elementi più oscurantisti e conservatori delle società entrate nella loro area di influenza. Più di una volta, conclude il ragionamento l'autrice cui facciamo riferimento, furono strette alleanze coi notabili locali in pieno ossequio delle gerarchie tradizionali, tanto che in molte regioni, per organizzare le modalità dello sfruttamento coloniale, ci si appoggiò a capi e monarchi che esercitavano un potere assoluto sulla popolazione. Eppure mai, da questo punto di vista, è cessata la «vocazione dell'Occidente» a dipingersi come l'«araldo di una modernità trionfante» e ad invocare la «vocazione a costituire il modello della modernizzazione del mondo»¹⁷.

I problemi per la società borghese e capitalistica fino allora trionfante cominciarono quando altre nazioni, in via di forte sviluppo (lo abbiamo detto: l'Italia, il Giappone e la Germania su tutte) con le loro politiche di potenza, cominciarono a rivendicare la propria fetta di torta e quando le terre da conquistare iniziarono a finire.

Insomma, se, come ci ricordava Polanyi in apertura del suo straordinario saggio su *La grande trasforma-*

¹⁷ Bessis (2001), pp. 56-7.

zione, il secolo XIX, con la «pace dei cento anni», si era retto sull'«equilibrio di potere, che per un secolo impedì che tra le grandi potenze scoppiassero guerre lunghe e devastatrici», sulla «base aurea internazionale che simboleggiava un'organizzazione unica dell'economia mondiale», sul «mercato autoregolantesi», che produceva un benessere economico senza precedenti e, soprattutto, svincolato dall'intervento dello Stato e, infine, sullo Stato liberale¹⁸, il ventesimo secolo vedeva nei suoi anni iniziali il crollo di ognuna di queste caratteristiche. Le nuove potenze mettevano in discussione la supremazia dell'Inghilterra, conseguentemente l'accordo internazionale sulla base aurea veniva meno, il mercato autoregolantesi, con la fine dell'equilibrio e con l'assenza di nuove terre da conquistare, entrava in crisi anche sul piano ideologico (come abbiamo visto), mentre grandi masse di disoccupati, operai sottopagati, di emarginati dalla pur cospicua torta dell'imperialismo, restavano vittime della grande crisi economica e, dopo la prima guerra mondiale, si apprestavano a svolgere il ruolo di esercito per le ideologie e i regimi totalitari e guerrafondai.

In particolare per il nazifascismo, Polanyi lanciò una tesi devastante e che molto ha fatto discutere: «Se mai vi è stato un movimento politico che ha risposto alle necessità di una situazione obiettiva senza essere il risultato di cause fortuite, esso fu il fascismo [...]. La soluzione fascista dell'*impasse* cui era pervenuto il capitalismo liberale può essere descritta come una riforma dell'economia di mercato conseguita al

¹⁸ Polanyi (1974), p. 3.

prezzo dell'estirpazione di tutte le istituzioni democratiche tanto nell'ambito industriale quanto in quello politico»¹⁹.

In ogni paese colpito dalla «soluzione» fascista le forze liberali, almeno all'inizio, non si opposero affatto ai nuovi regimi, ma vi parteciparono direttamente con loro esponenti, ritenendo questi movimenti utili a tenere a bada le classi proletarie e i moti rivoluzionari, che avevano trovato nuova linfa nel successo dell'Ottobre sovietico e per questo suscitato più di un timore tra le fila dei liberali.

Né questi liberali disposti ad accettare il fascismo, e persino a tributargli riconoscimenti, in nome della paura verso un nemico ritenuto più terribile, erano figure di secondo piano. Tutt'altro! Parliamo, per esempio, di Ludwig von Mises, che descriveva i misfatti dei fascisti come «azioni emotive e di riflesso causate dall'indignazione per i misfatti dei bolscevichi e dei comunisti». Una volta passata la «prima vampata di rabbia», questo era il convincimento di Mises, la politica dei fascisti si sarebbe fatta sempre più moderata con il passare del tempo, poiché del resto andava riconosciuto ai movimenti che si ispiravano al fascismo, definito un «ripiego provvisorio dettato dall'emergenza», di essere animati dalle «migliori intenzioni». Fino alla conclusione a dir poco sorprendente del pensatore austriaco (in un'opera intitolata *Liberalismo!*): «I meriti che il fascismo ha conseguito con la sua opera vivranno in eterno nella storia»²⁰.

¹⁹ *Ibidem*, p. 245.

²⁰ Mises (1927), pp. 49 e 51.

Lo stesso discorso valeva per l'italiano Benedetto Croce, più che indulgente nei confronti della violenza squadristica messa in atto dai fascisti contro le insurrezioni operaie («L'eventuale pioggia di pugni», in certi casi può risultare «utilmente e opportunamente somministrata», scriveva il filosofo napoletano) e ancora dopo il delitto Matteotti disposto a vedere nel fascismo, magari inserito all'interno di un regime liberale, «un elemento forte e salutare della futura gara politica»²¹.

Tale atteggiamento indulgente e strumentale da parte del liberalismo nei confronti del fascismo, costituiva il frutto inquietante di una serie di avvenimenti che aveva fatto presagire a molti la fine del sistema liberale, serie di eventi efficacemente riassunta da Karl Polanyi, che partiva dal presupposto che il fascismo, come il socialismo, «aveva attecchito in una società di mercato che rifiutava di funzionare»: «La parte svolta dal fascismo fu determinata in realtà da un fattore: la situazione del sistema di mercato. Durante il periodo 1917-1923 i governi ricercarono talvolta l'aiuto fascista per ristabilire la legge e l'ordine (non dimentichiamoci che, in quegli anni in seguito alla grande spinta della Rivoluzione d'ottobre, ci furono numerosissime insurrezioni proletarie organizzate, *NdA*): questo bastava per mettere in moto il sistema di mercato. Il fascismo ancora non si sviluppava. Nel periodo 1924-1929, quando la restaurazione del sistema di mercato apparve assicurata, il fascismo svanì completamente come forza poli-

²¹ Croce (1926), pp. 269-270 e Losurdo (1997), p. 71.

tica. Dopo il 1930 (cioè a seguito della grande crisi economica, *NdA*), l'economia di mercato era in crisi generale. In pochi anni il fascismo divenne una forza mondiale [...]. Fu nel terzo periodo, dopo il 1929, che il vero significato del fascismo divenne evidente. Il punto morto del sistema di mercato era chiaro. Fino ad allora il fascismo era stato poco più che una caratteristica del governo autoritario in Italia [...] ora esso si presentava come soluzione alternativa al problema di una società industriale». Il mondo, in pochi anni, cambiò del tutto: «La Russia passò al socialismo sotto una forma dittatoriale. Il capitalismo liberale scomparve nei paesi che si preparavano alla guerra, come la Germania, il Giappone e l'Italia, e in misura minore anche negli Stati Uniti ed in Gran Bretagna. Tuttavia i nascenti regimi fascisti, socialisti e del New Deal erano simili soltanto in quanto abbandonavano i principi del *laissez faire*»²².

Volendo riassumere e schematizzare, possiamo dire che tutto è partito dal crollo della società liberale e del sistema liberista che avevano funzionato per tutto il XIX secolo (crollo anche culturale, sociale e di mentalità, oltre che politico ed economico). Questo dissesto portò lentamente a dei contrasti e delle rivalità violente, con l'aggiungersi delle nuove potenze governate da regimi autoritari, che culminarono nella Prima guerra mondiale, che fu sostanzialmente un conflitto dettato dalla rivalità imperialistica e dallo smarrimento di fiducia nei sistemi e nella cultura liberale ottocentesca. La Rivoluzione d'ottobre, in

²² Polanyi (1974), pp. 250-2.

questo contesto, segnò un momento di grande spinta rivoluzionaria, contro la guerra imperialista, a favore dei popoli delle colonie dominati e vessati e dei proletari di tutti i paesi capitalisti, che vedevano di gran lunga abbassarsi il proprio tenore di vita. Fascismo e nazismo nacquero sicuramente dal connubio di due fattori: la crisi dello stato liberale e dell'economia capitalistica e la reazione al messaggio rivoluzionario proveniente dall'Urss.

Ciò avveniva proprio nel momento in cui si affacciava sul palcoscenico della storia il fenomeno delle masse, con tutto il suo portato di istinti irrazionalistici e violenti, soprattutto in un contesto di crisi economica nonché dei valori e delle istituzioni democratici: «Che la società di massa non potesse organizzarsi secondo modelli razionali e progressivi, ma inglobasse come necessaria la presenza di comportamenti collettivi irrazionali e di una violenza diffusa, è una verità che proprio i totalitarismi hanno posto sotto gli occhi di tutti», ha avuto modo di sintetizzare efficacemente Marcello Flores all'interno di una pubblicazione dedicata alla comparazione nazismo/bolscevismo²³.

Ma la comparsa delle masse avveniva anche, va detto, in un'epoca in cui gli stati liberali accettavano di ampliare gradualmente il suffragio, ponendo così il problema del consenso politico e ideologico da parte delle masse stesse. Un ambito, questo, che Marx aveva relegato nella dimensione sovrastrutturale ma che, evidentemente, a fronte di questi notevoli mutamenti sopraggiunti, si rivelava fondamentale per il nuovo

²³ Flores (1998), p. 13.

scenario che si stava aprendo. E che Gramsci aveva colto con grande puntualità e acume.

2. LA SOCIETÀ DI MASSA E IL TRIONFO DELL'IDEOLOGIA.

Con il 1914 giungeva al termine un'epoca. Quella che nell'ottica del nostro lavoro potremmo chiamare l'epoca del liberalismo classico. La teoria e la prassi dei governi liberali non sarebbero state più quelle di una volta dopo quella data.

Data in cui, parimenti, iniziava il secolo delle guerre mondiali, della resa dei conti fra chi doveva assumere la guida economica e militare del nuovo secolo, ora che l'Inghilterra, paese simbolo del liberalismo classico, non poteva più mantenere il predominio che l'aveva vista potenza egemone nel Ottocento e le aveva permesso di mantenere la cosiddetta «*pax britannica* post-vittoriana», cioè un secolo (dal Congresso di Vienna al regicidio di Sarajevo) decisamente più pacifico dei precedenti (e del successivo) per i paesi europei²⁴.

Soprattutto, con la società liberal-capitalistica decisamente in crisi e la Rivoluzione d'Ottobre che sembrava aver posto le basi per la realizzazione imminente di quella società comunista che i marxisti aspettavano da vari decenni, era iniziata l'epoca delle feroci contrapposizioni ideologiche: nazionalsocialismo, bolscevismo e liberalismo riformato dal New

²⁴ Ferguson (2006), p. 91.

Deal, nei trent'anni più caldi e tragici degli ultimi secoli, parevano essersi dati appuntamento per la sfida finale, cosicché il modello di società che ne fosse uscito vincitore, avrebbe governato il mondo per tutto il Novecento.

Al contrario dello storico Nolte, che ritiene di poter parlare di una «guerra civile europea» soltanto se si considerano i due antagonisti per lui principali (nazionalsocialismo e bolscevismo) che, uno nel 1917 l'altro nel 1933, si erano incarnati in due stati sovrani (Germania e Urss), noi pensiamo che le ideologie in campo, a tutti gli effetti, furono tre, poiché dimenticare il liberalismo, troppo presto considerato fuori gioco da chi lo riteneva morto, significa non soltanto non tener conto del modello di società che, oggi come mai, appare manifestamente trionfante ed egemone, ma, come ammette lo stesso Nolte, vuol dire omettere quel «sistema» dalla cui gravissima crisi erano sorte sia l'ideologia nazionalsocialista sia quella bolscevica²⁵.

Ma quali erano stati, i concreto, i presupposti e le condizioni comuni che avevano reso possibile, con l'inizio del secolo breve, un terreno di lotta così aspro, ultimativo e tragico per milioni di persone che vi persero la vita?

Intanto la «guerra». Il primo conflitto mondiale, è bene ricordarlo, scoppiò ben prima che comparissero nella loro forma compiuta le ideologie bolscevica e nazionalfascista, e anzi si può dire che ebbe un ruolo fondamentale nel causare tanto la rivoluzione bolsce-

²⁵ Nolte (1996), pp. 6 e 15.

vica quanto quella nazionalsocialista²⁶. Si trattò di una guerra imperialistica, di potenza, causata da un antagonismo sfrenato per il predominio economico, tanto che lo storico Villari, fra le cause fondamentali del conflitto stesso, individuò «l'insoddisfazione della Germania per la parte che le era stata riservata nella spartizione dell'Africa e dell'Asia» e «la gara economica tra le nazioni industriali, che assunse forme sempre più drammatiche per l'aspra concorrenza commerciale tra Germania e Inghilterra e per il programma tedesco di costruzione di una grande flotta, che mise in pericolo la supremazia navale britannica»²⁷.

Non bisogna dimenticare che Lenin chiamò i proletari di tutto il mondo a insorgere contro la «guerra imperialistica», a trasformarla in una «guerra di classe», condotta dai proletari di tutto il mondo per il trionfo del socialismo in ogni paese e il ribaltamento degli stessi regimi capitalistici che quella guerra, in nome di interessi economici, l'avevano scatenata al prezzo della vita di milioni di persone.

Il primo conflitto mondiale aveva portato a galla vari problemi, molteplici insoddisfazioni sociali ed economiche, soprattutto da parte delle classi meno abbienti, se è vero che, come scriveva Curzio Malaparte «al principio del 1917, fatti di gravità eccezionale avvennero in tutti gli eserciti combattenti d'Europa. I pronunciamenti, le rivolte, gli atti di insubordinazione collettiva erano divenuti frequenti. In Francia come in Germania e in Austria, in Russia come in Italia, il popolo delle trincee dava segni di stanchezza

²⁶ Hall (1985), pp. 166-7.

²⁷ Villari (1994), p. 385.

e insofferenza. La minaccia delle più gravi punizioni non bastava a porre un freno alla mania delle diserzioni. Interi reparti si rifiutavano di tornare in linea»²⁸.

Insomma, «non si può comprendere il secolo breve senza la guerra», come scriveva Hobsbawm, soprattutto quella prima guerra mondiale che nel 1914 segnò il «crollo del grande edificio della civiltà ottocentesca» con tutti i suoi pilastri. Milioni di morti, anni e anni di combattimenti strenui tra le trincee: sembrava veramente di trovarsi di fronte a quelli che Karl Krauss chiamò «gli ultimi giorni dell'umanità»²⁹.

L'esperienza della prima guerra mondiale segnò la comparsa nel teatro della storia delle «masse», di migliaia e milioni di persone che vennero maneggiate per fini ideologici, imperialistici ed economici. Maneggiati e mandati a morire da stati e grandi capi che utilizzavano lo strumento dell'ideologia, in questo momento una vera e propria «ideologia della guerra»³⁰.

«Come molti autori hanno scritto – questa la sintesi di Furet – il primo dopoguerra mondiale inaugura l'era delle masse [...] trasforma il gran numero, ossia il più modesto dei cittadini, in un soggetto attivo della nazione. In compenso, integra il cittadino nella politica non attraverso l'educazione [...] ma attraverso i ricordi di una guerra che nessuno o quasi ha previsto, voluto o controllato nelle sue proporzioni, per non parlare delle sue conseguenze. Le masse non entrano in azione come un insieme di individui

²⁸ Cit. in Losurdo (1996), p. 102.

²⁹ Hobsbawm (1994), pp. 22 sgg.

³⁰ Cfr. Losurdo (1991).

illuminati, che hanno fatto un graduale tirocinio alla politica moderna, ma passano violentemente dalla guerra alla pace. Portano fra le macerie nelle quali sono state sorprese dalla pace le passioni elementari della guerra. Capiscono meglio il linguaggio della comunità fraterna dei combattenti che quello delle lotte civili per il potere»³¹.

La guerra del 1914, che aveva segnato il massimo punto di implosione della civiltà ottocentesca, aveva prodotto questo nuovo soggetto storico, fondato sul numero, caratterizzato dal mero aspetto quantitativo, manipolabile e utilizzabile per gli scopi più vari.

La comparsa delle masse (la cui etimologia, e ciò è significativo, deriva dal verbo greco «massein», che vuol dire «fare il pane» e che, di conseguenza, fa subito pensare alla «manipolabilità»), o comunque di in un gran numero di persone disorientate, politicamente indifferenti ed esposte al tarlo dell'irrazionalità, fu più in generale il prodotto della grande crisi con cui si aprì il Novecento: crisi economica, bellica, persino culturale e filosofica se è vero che si imposero in quel periodo correnti di pensiero irrazionalistiche e cultrici della guerra intesa come «grande e meravigliosa», rigeneratrice dell'umanità, e della morte in battaglia come momento di vita autentica per l'individuo e la comunità, ormai persi nella banale realtà in cui sono stati gettati dal cadente mondo di valori liberali e borghesi³².

Hannah Arendt, nel suo capolavoro sul totalitarismo, osservava come i movimenti totalitari trovasse-

³¹ Furet (1997), pp. 192-3.

³² Cfr. Losurdo (1991), cap. I.

ro un terreno fertile per il loro sviluppo proprio laddove si erano formate delle masse passive e indifferenti agli affari pubblici, spinte all'organizzazione politica pur non essendo tenute insieme da un interesse comune e mancando di una coscienza specifica, oltre che di cultura sociale tale da renderle appartenenti a un partito, a un sindacato o a un'associazione politica: «Era un fatto caratteristico della nascita del movimento nazista in Germania e di quelli comunisti in Europa dopo il 1930, l'aver reclutato i loro membri da questa massa di gente apparentemente indifferente, che tutti gli altri partiti avevano ignorato perché troppo apatica o troppo stupida»³³.

In effetti i grandi movimenti totalitari, con le loro ideologie cariche di significato e «senso di appartenenza» (alla razza ariana, alla nazione, al proletariato, alla «missione civilizzatrice» dell'occidente liberale e capitalista), trovarono un grande ascolto, oltre che braccia e vite pronte all'azione e al sacrificio, in quelle masse che «si svilupparono dai frammenti di una società atomizzata, in cui la struttura competitiva e la concomitante solitudine dell'individuo erano state tenute sotto controllo soltanto dall'appartenenza a una classe. La principale caratteristica dell'uomo di massa non era la brutalità e la rozzezza, ma l'isolamento e la mancanza di normali relazioni sociali»³⁴.

Queste masse composte da individui isolati e atomizzati, oltre che scontenti, frustrati ed economica-

³³ Arendt (1951), p. 311.

³⁴ *Ibidem*, p. 317.

mente impoveriti, erano il frutto del arrivo al capolinea della società borghese ottocentesca, che portava con sé in questa crisi il modello capitalistico, fino allora vigente e trionfante, con l'aggravante di una guerra mondiale (la prima) di cui, dopo i due anni iniziali, enormi masse di uomini faticarono a capire il senso e la tragedia, sentendo bene, però, sulla propria pelle il dramma della morte e della devastazione.

Non è un caso che Mussolini e Goebbels (il diabolico burattinaio della propaganda nazista) fossero dei grandi lettori di Le Bon e della sua *Psicologia delle folle*, opera in cui, nel 1895, il sociologo francese si impegnava, profeticamente in un certo senso, a sottolineare l'importanza di questo nuovo soggetto storico, ma soprattutto a descriverne la rozzezza, l'indifferenza per la politica e i metodi con cui soggiogarla e piegarla ai propri interessi: «L'affermazione pura e semplice, svincolata da ogni ragionamento e da ogni prova, costituisce un mezzo sicuro per far penetrare un'idea nello spirito delle folle. Quanto più l'affermazione è concisa, sprovvista di prove e di dimostrazioni, tanto maggiore è la sua autorità. I testi sacri e i codici di ogni tempo hanno sempre proceduto per affermazioni. Gli uomini di Stato chiamati a difendere una causa politica qualsiasi, gli industriali che diffondono i prodotti con la pubblicità, conoscono il valore dell'affermazione. Tuttavia quest'ultima acquista una reale influenza soltanto se viene ripetuta di continuo, il più possibile, e sempre negli stessi termini. Napoleone diceva che esiste una sola figura retorica seria, la ripetizione. Ciò che si afferma finisce, grazie alla ripetizione, col penetrare

nelle menti al punto da essere accettato come verità dimostrata»³⁵.

Se aggiungiamo a queste affermazioni quelle in cui la Arendt analizzava i movimenti totalitari e coglieva come questi cercassero la fedeltà totale, possibile soltanto quando è svuotata di ogni contenuto concreto da cui potrebbero derivare mutamenti di opinione, così che «l'assenza di programma» diventa l'arma più sicura e indiscutibile per inculcare, paradossalmente, le affermazioni più forti, marcate e assolute, possiamo capire come la società di massa fosse strettamente connessa (oltre che alla guerra imperialista, come abbiamo visto) a un altro fenomeno fondamentale del Novecento: l'ideologia: «Per quanto radicale possa esserne la formulazione, ogni programma politico che non indichi come obiettivo semplicemente il dominio del mondo, o che si occupi di cose più specifiche delle questioni ideologiche dei prossimi millenni, è un ostacolo per il totalitarismo»³⁶.

Abbiamo già visto come Marx, da più parti considerato come il massimo iniziatore dell'ideologia in quanto sistema di idee assolutistico, indiscutibile e da accettare dogmaticamente, avesse in realtà svelato la funzione (anche) falsificante e repressiva dell'ideologia. Questa diveniva strumento con il quale le classi dominanti mantenevano il proprio potere sulla società, producendo falsa coscienza e una rappresentazione distorta della realtà, ma funzionale al proprio sistema di governo. Nel suo *Trattato di semiotica gene-*

³⁵ Le Bon (1996), p. 154.

³⁶ Arendt (1951), p. 324.

rale, opera in cui il «segno» e il «significato» (che, portati sul terreno della filosofia politica, potrebbero corrispondere rispettivamente alla «idea» e alla «prassi»), ma anche il «messaggio» inteso come forma comunicativa e interpersonale (quindi, in senso lato, sociale), vengono studiati nella loro struttura tecnica, Umberto Eco ci forniva un'efficacissima definizione sintetica del concetto di ideologia individuato da Marx: «Occultamento teorico (con pretese di obiettività scientifica) di concreti rapporti materiali di vita». In questo senso una qualsiasi ideologia, o meglio un discorso ideologico, dopo aver elaborato dei «valori assunti come assoluti» (ma di fatto, nel significato etimologico del termine, «sciolti» e quindi distaccati dalla realtà concreta dei rapporti materiali), cioè spacciati come il massimo bene per il massimo numero di persone, può essere inteso come una sorta di «visione del mondo parziale e sconnessa», poiché «ignorando le multiple interconnessioni dell'universo semantico» (ossia la complessità del reale concreto, semplificato e banalizzato dal discorso ideologico), finisce anche col celare «le ragioni pratiche per cui certi segni sono stati prodotti insieme coi loro interpretanti [...]. Così l'oblio produce falsa coscienza»³⁷.

D'altra parte, nessuno può negare che lo stesso Marx attuasce di fatto un concetto «positivo» di ideologia, intesa come «arma intellettuale che serve alla pratica sociale per la trasformazione del mondo»; ciò non costituisce affatto motivo di contraddizione poiché «in questo senso l'ideologia è assunta senza

³⁷ Eco (1998), pp. 360, 367 e 369.

negarne la parzialità e senza nascondere ciò che essa rifiuta; salvo che un sistema di premesse precedentemente esplicitato ha chiarito degli ordini di priorità. Il *Manifesto* del '48 – stiamo continuando a citare Eco – è un ottimo esempio di ideologia che si presenta come tale, esplicita le proprie premesse, prende in considerazione l'ideologia avversaria e dimostra che tiene sino al punto in cui si deve chiarire la premessa basilare: il comunismo vuole abolire la proprietà borghese perché il soggetto della storia sono le masse proletarie escluse. Una volta chiarito questo ordine di priorità, il ragionamento può procedere in modo detto “scientifico”, e senza tentare di nascondere le opzioni alternative, che però non interessano più»³⁸.

Questa è filosofia della *praxis*, intesa come stretta connessione tra il momento teorico, che analizza e studia la realtà concreta, e momento pratico, l'azione consapevole che deriva dalla premessa delle cose comprese e dei fini che si vogliono perseguire.

Tutto il contrario per quanto riguarda le grandi ideologie del Novecento, che hanno potuto affermare tutto e il contrario di tutto mantenendo i propri programmi nell'astrattezza più vaga, così da permettersi di fare e disfare a seconda delle convenienze del momento. Ma soprattutto hanno ingannato milioni di persone mandate a morire, apparentemente, in nome di interessi comuni (la patria, la nazione, il suolo e il sangue, la razza ariana, il comunismo, la democrazia), in realtà per i disegni, gli interessi economici e il potere di alcuni dittatori e oligarchie.

³⁸ *Ibidem*, p. 369.

Perché tutto ciò fosse possibile, perché potesse imporsi questo concetto deleterio e falsificante di ideologia, si era dovuto attendere il crollo della società ottocentesca, con la conseguente crisi economica, culturale e di valori, appena ritardata, o forse proprio culminata, in quel primo grande conflitto mondiale che avrebbe dato inizio all'epoca dei massacri.

Si trattò, soprattutto, di una grave e tragica crisi dell'uomo, che smise di essere individuo pensante e divenne entità massificata, materia manipolabile. Non è un caso che, dopo Le Bon, proprio negli anni della grande guerra e dopoguerra, il maestro dello studio della mente umana, Sigmund Freud, si fosse cimentato anche lui con la più che mai attuale psicologia delle masse, riscontrando in esse i segni tipici di «indebolimento delle facoltà intellettuali», «disinibirsi dell'affettività», «incapacità di moderarsi o di differire», «la propensione a oltrepassare tutti i limiti nell'espressione del sentimento che tende a scaricarsi per intero nell'azione», segni che lo hanno condotto a concludere una «regressione allo stadio di selvaggi o bambini» degli uomini de-individualizzati e massificati prodotti dalla realtà di quei tempi³⁹.

I grandi blocchi ideologici del Novecento, insomma, per le loro guerre e per i propri interessi di potenza finirono col costituire quella «massa impulsiva, mutevole e irritabile, governata quasi per intero dall'inconscio» in cui l'individuo non spariva del tutto, ma si trasfigurava liberandosi dai freni inibitori e da ogni tipo di considerazione ragionata, poiché «per

³⁹ Freud (1996), p. 305.

l'individuo appartenente alla massa svanisce il concetto di impossibile»⁴⁰.

Ma la comparsa delle masse e, con esse, dei fenomeni di irrazionalismo correlati, quelli per cui Reich sosteneva che «ogni mistica è reazionaria e l'uomo reazionario è mistico»⁴¹, non fu soltanto tra gli elementi che accompagnarono la fine della società liberale ottocentesca, ma costituì anche un colpo durissimo, e probabilmente fatale, per la teoria marxista.

L'apparire delle masse, infatti, legato all'estendersi in tutti i paesi industrializzati del suffragio elettorale, pose il problema della conquista democratica del consenso. Marx, inserito ancora nel pieno della società ottocentesca, in cui abbiamo visto il suffragio essere notevolmente ridotto, non aveva potuto considerare questo aspetto, dovendosi perlopiù limitare a prefigurare un conflitto rivoluzionario tra due classi sociali nette e distinte: il proletariato e i capitalisti.

L'estensione del suffragio e le conquiste democratiche e sociali in ambito legislativo, fecero sì che quel conflitto tra industriali e lavoratori potesse svolgersi anche sul piano della rappresentanza parlamentare, rendendo molto più articolato e complesso il processo di acquisizione del consenso, di rappresentanza delle istanze sociali e, in ultimo, di formazione del governo di un paese. Ma anche più articolato e democratico il conflitto di interessi tra le classi sociali e all'interno di ciascuna di esse, nell'ambito di un contesto virtuoso in cui il conflitto stesso,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 268.

⁴¹ Reich (1933), pp. 55-6.

come chiarito da George Simmel, ben lungi dal condurre alla catastrofe, si tramuta in un fattore di integrazione sociale⁴².

Si trattò di una trasformazione vera e propria della società liberale, in termini certamente impreveduti da Marx ed Engels, seppur con l'attenuante di non poco conto per cui essi si trovarono ad operare in un contesto socio-istituzionale totalmente diverso, in cui si rivelava impresa titanica, per non dire profetica, quella di prevedere sviluppi in tal senso.

Certo è che questa incapacità di saper prevedere l'evoluzione in senso democratico del liberalismo è alla base della «tragica parabola del comunismo storico», rimasto ingabbiato tra un sostanziale «rifiuto della democrazia» e l'«irrigidimento dell'opposizione tra libertà formali e sostanziali», come ammetteva il marxista André Tosei nel 1991: una tragica parabola che condusse il comunismo sovietico ad operare inevitabilmente «la riduzione della politica allo Stato e di questo alla pura violenza»⁴³.

È così che a questa trasformazione dell'intero assetto sociale la tradizione marxista arrivò quasi del tutto impreparata, e questo aspetto si rivelò in tutta la sua forza proprio con il trionfo dei movimenti totalitari: la grande crisi del modello capitalistico e liberale cui si era approdati coi primi anni del Novecento avrebbe dovuto, in teoria, andare a tutto beneficio della tradizione politica antagonista. Non solo questo non avvenne, ma accadde invece che, come scopri

⁴² Cfr. Hall (1994), pp. 45-6.

⁴³ Tosei (1991), pp. 315 e 322.

Wilhelm Reich con il suo studio sulla *Psicologia di massa del fascismo*, in quel momento della storia si creò una «frattura tra la condizione sociale delle masse lavoratrici e la coscienza che ne avevano», tanto che sono state proprio «le masse impoverite che hanno contribuito alla presa del potere da parte del fascismo, cioè della estrema reazione politica»⁴⁴.

Per la filosofia della *praxis*, insomma, non poteva più essere sufficiente partire dall'analisi delle condizioni economiche oggettive per dedurre quelle che poi sarebbero state le idee e le azioni trionfanti. Le classi povere non si erano unite per capovolgere la società borghese, ma avevano costituito l'esercito di movimenti e ideologie che avevano scopi ben diversi dalla realizzazione di una società di eguali. Il momento sovrastrutturale, quello delle idee, della soggettività, quello psicologico (come abbiamo visto con Le Bon, Freud e Reich), che in un certo senso svelava una natura umana assai meno prevedibile, si stava imponendo alla storia con una forza inaudita. Fu una lezione storica importantissima, che il nostro Gramsci riuscì a comprendere e a tentare di elaborare con intuizioni di portata e valore ancora attuali.

Ci si trovava di fronte ad una svolta teoretica concettualizzata al meglio dallo psico-sociologo Reich proprio nell'*annus horribilis* della «trionfale» vittoria nazista alle elezioni in Germania (1933), in cui la Nsdap (il partito nazionalsocialista) e i suoi alleati presero ben 17 milioni di voti, di cui, secondo uno studio riportato dallo stesso Reich, il 60-70 per cento composto da

⁴⁴ Reich (1933), p. 41.

impiegati e ben il 30-40 per cento da operai! Inequivocabile la conclusione dello psico-sociologo, a proposito della «scoperta del fatto che l'ideologia di un gruppo di uomini non necessariamente coincide [più] con la sua posizione economica, anzi, che posizione economica e posizione ideologica spesso divergono clamorosamente», cosa che, secondo l'autore, «ci ha permesso di comprendere il movimento fascista che fino a quel momento era rimasto incompreso. Nel 1930 divenne chiaro che esiste un "divario" fra ideologia ed economia, e che l'ideologia di uno strato della popolazione può svilupparsi in una forza sociale indipendente dalla posizione sociale di classe»⁴⁵.

Insomma le masse, a prescindere dalla condizione sociale ed economica dei singoli, si rivelavano un soggetto storico magmatico e quantomai esposto alle seduzioni e agli infingimenti ideologici di cui si rivelavano capaci i grandi movimenti politici del Novecento, forniti di una straordinaria macchina propagandistica e in grado di usufruire al meglio dei mezzi di comunicazione di massa, che proprio a partire da quell'epoca esternavano tutto il proprio potere.

In questo senso lo storico spagnolo De La Guardia scriveva, a proposito della macchina propagandistica del nazismo, della capacità di creare un «mondo di finzione», e del propagandista come di un «artista della psicologia popolare», in grado di affermare nella coscienza popolare valori tanto astratti quanto forti ed entusiasmanti, come quelli del «popolo senza spazio», dei «martiri ed eroi per la causa del partito»

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 44 e 441.

o del «sangue e suolo», che hanno costituito il nerbo dell'ideologia della guerra nazista⁴⁶.

Questo era il contesto storico e culturale in cui si trovava ad operare Gramsci, rivale indefesso tanto del materialismo storico meccanicistico quanto ovviamente del nazifascismo. Un pensatore, insomma, capace di andare contro ogni «ideologia nel senso peggiore», intesa come un «sistema dogmatico di verità assolute ed eterne», ma anche di elaborare o sviluppare una speculazione, la «filosofia della praxis», che non considerasse le masse come mera entità manipolabile, né tendesse a «mantenere i “semplici” nella loro filosofia primitiva del senso comune», ma si incaricasse invece di rendere «politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi di intellettuali»⁴⁷.

Sarà forse per questo che, con tutti i limiti del caso e non certo alieno da quegli stessi errori imputabili alla tradizione marxista nel suo insieme, Gramsci si rivela ancora ai giorni nostri un esempio virtuoso di opposizione a ogni forma di dogmatismo che non preveda il consenso e l'azione consapevoli da parte degli individui.

⁴⁶ In Gallego (2004), pp. 133 e 142.

⁴⁷ Gramsci (1975), p. 1489 e 1384-5.

PARTE QUINTA

OLTRE MARX: GRAMSCI

X

CONTRO I DOGMI: SU BUCHARIN E CROCE

Uno dei contributi più importanti che Gramsci ha apportato alla filosofia della prassi è consistito in una sorta di *pars destruens* volta a mettere in discussione, per poi superare, il materialismo volgare (impersonato dal filosofo russo Bucharin e dal suo *Saggio popolare*) e l'idealismo metafisico (che a quel tempo vedeva il suo esponente sommo in Benedetto Croce).

Se partiamo dalla considerazione in base alla quale la filosofia matura di Gramsci, quella dei *Quaderni* per intendersi, è sorta in un periodo cronologicamente successivo agli inizi di degenerazione staliniana e del fallimento delle grandi insurrezioni operaie da una parte, e alla lettera morta in cui era rimasta la riforma intellettuale e morale di Benedetto Croce, smarritasi in un anelito meramente idealistico, di contro ai ben più materiali successi, a livello popolare e non solo, della propaganda fascista, non è difficile rendersi conto del perché il filosofo sardo sentisse la necessità di occuparsi di queste due correnti di pensiero.

Il materialismo volgare di Bucharin, non dimentichiamoci che questi era esponente di spicco della corrente stalinista, proponeva una visione della filosofia di Marx (e di Lenin) quanto mai esiziale (e fallace), alla luce dei fatti che stavano accadendo nell'Europa dei primi del Novecento: interpretando in maniera meccanicistica quanto detto dal filosofo di Treviri, Bucharin riteneva il materialismo storico alla stregua di una legge naturale, aprioristica e col crisma del dogma, per cui non solo la «struttura» economica rimaneva l'unico criterio valido di interpretazione della società, ma gli uomini, la loro volontà e preparazione politica e culturale, la loro capacità di aggregazione e di lotta, costituivano un fattore marginale e soggettivo, poiché la realizzazione delle «profezie» di Marx si sarebbe realizzata indipendentemente da tutto ciò, appunto secondo una legge meccanica, necessaria, per la quale si doveva soltanto attendere (possibilmente affidandosi fideisticamente al verbo di Stalin e del Partito).

Inutile dire che tale concezione agli occhi del filosofo sardo, che pure non ce l'aveva personalmente col dirigente russo (il quale anzi si era impegnato attivamente per la sua liberazione), rappresentava esattamente ciò che non andava fatto da parte di un filosofo della prassi: spingersi ben al di là, in senso dogmatico e meccanico, di quanto non prevedesse la stessa speculazione marxiana, come giustamente sottolineato da interpreti gramsciani avvertiti e di diversa estrazione quali Thomas, Frosini e Buci-Glucksmann¹.

¹ Thomas (2009), p. 251 e Frosini (2003) p. 105.

Non per caso Tosel, a proposito del rapporto che il pensatore sardo aveva istituito con il materialismo di Bucharin, ricordava l'impegno fondamentale di Gramsci nell'«eliminare dalla "scienza della storia" questa visione caricaturale secondo la quale le cose materiali producono le sovrastrutture come apparenze, ed esigono di essere comprese come forme specifiche di un'unica materia in movimento»².

Se il materialismo di Bucharin costituiva un problema interno, per così dire, alla filosofia della prassi, l'idealismo metafisico di Croce rappresentava per Gramsci un importante termine di confronto, biografico potremmo azzardare.

Infatti Antonio Gramsci cominciò a muovere i suoi primi passi in filosofia non soltanto aderendo al liberalismo idealistico di cui in quel momento massimi esponenti erano Croce e Gentile, sulla scorta di un recupero del pensiero di Hegel come di quella filosofia che meglio rappresentava i valori moderni, laici e di «rivoluzione borghese»³, ma soprattutto guardando con entusiasmo alla «riforma intellettuale e morale» proposta con grande vigore dal filosofo napoletano, riforma in cui vedeva la possibilità di diffondere finalmente cultura politica e sociale tra un popolo, quello italiano, ritenuto non a torto arretrato e disunito, anche in seguito a un'unità nazionale raggiunta più sul piano geografico che su quello socio-culturale.

Inutile dire che, vista anche la situazione ideologica europea analizzata nei capitoli precedenti, una

² Tosel (1991), p. 154.

³ Cfr. Losurdo (1997), pp. 17-34.

filosofia politica che recuperasse la centralità dell'uomo, la sua preparazione culturale, la sua capacità di unirsi insieme ad altri uomini e di produrre idee, una filosofia politica che, soprattutto, colmasse il divario sempre più grande tra intellettuali e governanti rispetto al «sentire» del popolo, poteva assumere una valenza e una portata destinate a ramificarsi ben oltre gli angusti confini della Penisola.

Ma apriamo i *Quaderni* e cerchiamo di cogliere i passi che, secondo noi, sono salienti rispetto a quella che abbiamo definito la *pars destruens* della filosofia della prassi elaborata da Gramsci.

Rispetto al Bucharin che riteneva, con la scoperta delle leggi afferenti alla dimensione del capitale e dell'economia, di aver scoperto «leggi scientifiche» che da sole costituivano la causa di ogni mutamento e bastavano a spiegare la società e i suoi futuri, necessari, sviluppi in senso socialistico, Gramsci annotava che «le così dette leggi sociologiche, assunte come causa, non hanno invece nessuna portata causativa: esse non sono che un duplicato del fatto stesso osservato. Si descrive il fatto o una serie di fatti, si estrae con un processo di generalizzazione astratta un rapporto di somiglianza, lo si chiama legge e poi si assume questa così detta legge alla funzione di causa. Ma in realtà cosa si è trovato di nuovo? Assolutamente nulla: si tratta solo di dare nomi nuovi a cose vecchie, ma il nome non è una causa»⁴.

Con questo Gramsci voleva dire che il materialismo storico non può essere ridotto a mera sociologia,

⁴ Gramsci (1975), p. 442.

ad astrazione di leggi generali che prescindano dalla concreta attività dei singoli individui operanti in una società, poiché se è vero che «ciò che noi conosciamo nelle cose è nient'altro che noi stessi, i nostri bisogni e i nostri interessi, cioè che le nostre conoscenze sono sovrastrutture (o filosofie non definitive)», sarà anche vero che «la posizione del problema come una ricerca di leggi, di linee costanti, regolari, uniformi è legata a una esigenza, concepita in modo un po' puerile e ingenuo, di risolvere perentoriamente il problema pratico della prevedibilità di accadimenti storici. Poiché pare, per uno strano capovolgimento delle prospettive che le scienze naturali diano la capacità di prevedere l'evoluzione dei processi naturali, la metodologia storica è stata concepita "scientifica" solo se e in quanto abilita astrattamente a "prevedere" l'avvenire della società»⁵.

Insomma Bucharin (e con lui tutto il marxismo meccanicistico), avendo preteso di ipostatizzare le leggi dell'evoluzione storica e sociale dell'umanità, riducendole a mere leggi naturali (per cui, a mo' d'esempio, dalla commistione di idrogeno e ossigeno si ottiene necessariamente l'acqua), volevano con ciò imporre il concetto secondo cui era centrale il solo momento strutturale, quello economico, momento che, seguendo delle leggi evoluzionistiche completamente a sé stanti e indipendenti dall'azione degli uomini e delle loro idee, avrebbe condotto alla società socialista in maniera necessaria.

Gramsci, che da buon filosofo della prassi teneva nel dovuto conto anche il momento soggettivo

⁵ *Ibidem*, pp. 1291 e 1403.

(quello dell'uomo, della sua volontà e delle sue idee), non solo ricordava ai materialisti volgari la III delle *Tesi su Feuerbach*, quella in cui Marx scriveva che «la dottrina materialistica per cui gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e per cui, pertanto, uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso (cioè la struttura, l'ambiente, il momento oggettivo, insomma, *NdA*) deve essere educato», ma aggiungeva anche che, nell'ambito di un'analisi della società che voglia dirsi veramente scientifica, bisogna tenere in conto che «in realtà si può prevedere “scientificamente” solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità»⁶.

Se è l'uomo il vero soggetto dell'azione, gli individui concreti che operano in una realtà sociale e in un periodo anch'essi determinati, allora «realmente si “prevede” nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato preveduto», così che Gramsci ricorda un concetto apparentemente pleonastico, in realtà troppo spesso dimenticato dai marxisti (e non solo), cioè che «si conosce ciò che è stato o è, non ciò che sarà, che è un “non esistente”» e quindi inconoscibile per definizione.

⁶ Marx (1950) e Gramsci (1975), p. 1403.

Ciò che bisogna superare, allora, «è il concetto stesso di “scienza”, quale risulta dal *Saggio popolare*», poiché esso «è preso di sana pianta dalle scienze naturali, come se queste fossero la sola scienza, o la scienza per eccellenza, così come è stato fissato dal positivismo»⁷.

La scienza che ha in mente Gramsci, la scienza politica del materialismo storico, è «filosofia politica» e come tale implica la centralità anche del momento soggettivo, meno prevedibile, più irrazionale e, in quanto tale, bisognoso di essere organizzato, preparato, educato. Il risultato della società socialista non potrà essere, insomma, atteso passivamente e facendo conto sul solo aspetto oggettivo ed economico, poiché esistono anche gli uomini, con le loro idee e la loro soggettività. E sono gli uomini, per Marx come per Gramsci, i veri attori della storia.

Il vero marxismo è dialettica, è coesistenza e interazione dialettica del momento soggettivo con quello oggettivo, e per Gramsci il più grande errore metodologico commesso da Bucharin nel suo *Saggio*, sta proprio nell'assenza della dialettica, motivata dal fatto che in questa opera «il materialismo storico non viene concepito come una filosofia, di cui la dialettica è la dottrina della conoscenza, ma come una “sociologia” la cui filosofia è il materialismo filosofico o metafisico o meccanico (volgare, come diceva Marx). Posta così la questione, non si capisce più il significato della dialettica, che viene degradata a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare». L'assenza

⁷ *Ibidem*, pp. 1403-4.

della dialettica in questo meccanicistico marxismo del Novecento, viene imputata da Gramsci a una questione di «ordine psicologico»: «Si sente che la dialettica è cosa molto ardua e difficile in quanto il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che ha la logica formale come espressione ed è dogmatico e avido di certezze perentorie»⁸.

Il materialismo volgare di Bucharin, che, inutile dirlo, finì con l'imporsi in quegli anni di predominio ideologico, instillò due tipi di errore all'interno del movimento socialista e comunista, ambedue esiziali e forieri di sconfitte: da una parte creò il presupposto per cui si attese, con placida e passiva inerzia, che il corso necessario della storia facesse il suo cammino e la realizzazione della società comunista piovesse come un regalo dal cielo; dall'altro, non permise di fatto che si realizzasse quella grande riforma intellettuale e culturale che, nelle intenzioni di Gramsci, avrebbe dovuto coinvolgere le masse, creando le condizioni per una rivoluzione che sorgesse dal basso, eliminando le distanze fra intellettuali e masse e fra dirigenti e diretti. Trionfarono così le grandi ideologie e i grandi dittatori, che imposero dall'alto i loro infauti programmi, giocando molto sull'ignoranza delle persone e su un regime di polizia che, a seconda dei casi, imprigionò o uccise le poche menti pensanti che volevano andare controcorrente.

Ed è proprio sul discorso dell'ideologia e del momento sopra-strutturale si concentrò la critica di Gramsci all'idealismo di Benedetto Croce. Questi,

⁸ *Ibidem*, pp. 876-7.

infatti, interpretò la filosofia di Marx alla stregua proprio di quel materialismo meccanicistico di cui Gramsci aveva accusato Bucharin, ritenendo che il filosofo di Treviri incentrasse la sua analisi sulla sola economia, trascurando completamente il momento ideale della «storia etico-politica».

In *Etica e Politica*, Croce scrisse espressamente che, al «naturalismo deterministico» e «utilitarismo etico» che si erano imposti nella seconda metà dell'800, era sopraggiunta «una sorta di dialettica» la quale, «nella forma del materialismo storico [...] considerava sostanziale la vita economica e apparenza, illusione o “soprastruttura”, come la chiamava, la vita morale»⁹, mentre, sempre nello stesso scritto, con un riferimento appena indiretto proprio al marxismo, il filosofo napoletano aveva affermato che «ogni partito sviluppa una ideologia o teoria, o piuttosto pseudoteoria, che gli serve non ad altro fine che a suscitare la parvenza di avere a sé alleate la Verità, la Ragione, la Filosofia, la Scienza e la Storia, deità che avrebbero disertato il campo avversario»¹⁰.

In questo modo non soltanto Croce accusava il marxismo di incentrare la sua analisi sul solo momento oggettivo (economico), ma criticando anche l'«ideologia» in quanto categoria meramente pratica e parziale della politica, paragonava il marxismo a una sorta di pseudoteoria che, proprio fondandosi su una ideologia di matrice teologica, costituiva una realtà illusoria e utopistica. Ecco che, allora, Marx si sareb-

⁹ Croce (1973), p. 225.

¹⁰ *Ibidem*, p. 193.

be soltanto limitato a compiere un «travestimento materialistico o piuttosto economicistico dell'Idea hegeliana», non apportando alcuna «correzione speculativa o logica a quel sistema», accettandone anzi tutta intera, «e quasi unicamente la parte deteriore e antiquata, in ultima analisi di provenienza teologica», rimanendo di fatto, «nel suo intimo pensiero», un filosofo «utopista», così come il comunismo in generale, «che vuole superare tutte le forme di disuguaglianza sociale e abolire la disuguaglianza stessa, al pari dello Spirito assoluto di Hegel che volendo superare tutte le forme di travaglio del pensiero e abolire, nella raggiunta purità, quel travaglio stesso, è una concezione utopistica, perché la realtà in esso non sarebbe più “vivente”, come nello Hegel lo spirito non sarebbe più “pensante”»¹¹.

Inutile dire che Gramsci concentrò tutta la sua ferma opposizione rispetto a questa interpretazione crociata, la quale, in sostanza, analizzando la filosofia di Marx, operava una nettissima separazione tra momento soggettivo e oggettivo (accusando il marxismo di estremizzare i due momenti, rispettivamente nell'arbitrarismo utopistico e nell'economicismo), negando di fatto quello che era uno dei messaggi più innovatori del pensatore tedesco: l'inseparabilità di soggetto e oggetto, momento ideale (o etico-politico) e materiale (economico).

Per questo Gramsci ricordava che «per Marx le “ideologie” sono tutt'altro che illusioni e apparenza; sono una realtà oggettiva ed operante, ma non sono

¹¹ Croce (1996), pp. 724-5.

la molla della storia, ecco tutto», e che «non sono le ideologie che creano la realtà sociale, ma è la realtà sociale, nella sua struttura produttiva, che crea le ideologie». Come potrebbe Marx aver sostenuto che le superstrutture sono apparenza e illusione, si chiede ancora Gramsci, se egli «afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di “realtà”»? E se allora è vero che gli uomini prendono coscienza del proprio compito storico sul terreno delle soprastrutture, «ciò significa che tra struttura e soprastrutture c'è un nesso necessario e vitale, così come nel corpo umano tra la pelle e lo scheletro: si direbbe uno sproposito se si affermasse che l'uomo si mantiene eretto sulla pelle e non sullo scheletro e tuttavia ciò non significa che la pelle sia una cosa apparente e illusoria, tanto è vero che non è molto gradevole la situazione dell'uomo scorticato»¹².

Fatto importantissimo per Gramsci, che il Croce non gli aveva dato l'impressione di considerare, è che «si dà il nome di ideologia sia alla soprastruttura necessaria di una determinata struttura, sia alle elucubrazioni arbitrarie di determinati individui», cosicché mentre le prime figurano come «ideologie storicamente organiche» cioè «necessarie a una certa struttura» e quindi scientificamente rilevabili e analizzabili, le seconde afferiscono a un campo esclusivamente soggettivo, arbitrario e irrazionale¹³.

¹² Gramsci (1975), pp. 436-7.

¹³ *Ibidem*, pp. 868-9.

In questo modo, «se è vero che ogni filosofia è l'espressione di una società, dovrebbe reagire sulla società, determinare certi effetti, positivi e negativi: la misura in cui appunto reagisce è la misura della sua portata storica, del suo non essere "elucubrazione" individuale, ma "fatto storico"»¹⁴.

Per questo, secondo Gramsci, l'interpretazione corretta della filosofia di Marx è quella per cui «la struttura e le superstrutture formano un "blocco storico", cioè l'insieme complesso e discorde delle sovrastrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione»; da ciò il pensatore sardo deduceva che «solo un sistema di ideologie totalitario (con questo termine egli intendeva «integrale», che sappia comprendere il tutto abbracciando tanto la struttura quanto la sovrastruttura, il momento economico-oggettivo come quello filosofico-soggettivo, *NdA*) riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della *praxis*». Insomma «il ragionamento si basa sulla reciprocità necessaria tra struttura e superstrutture (reciprocità che è appunto il processo dialettico reale)»¹⁵.

Il Croce che considerava soltanto la storia etico-politica come momento strutturale, il Croce intellettuale che comprendeva la realtà dal solo punto di vista speculativo «non è andato "al popolo", non è diventato un elemento "nazionale" [...] perché non è riuscito a creare una schiera di discepoli che abbiano

¹⁴ *Ibidem*, p. 894.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 1050-1.

potuto rendere questa filosofia “popolare”, capace di diventare un elemento educativo fin dalle scuole elementari (e quindi educativo per il semplice operaio e per il semplice contadino, cioè per il semplice uomo del popolo)»¹⁶.

In questo senso Gramsci, che nell'epoca anteriore al suo incarceramento si inseriva nella polemica rispetto alla modernità dell'Italia condotta da intellettuali come Oriani, Gobetti, Dorso e Missiroli, riferendosi al Cinquecento paragonava Croce ad Erasmo, tipico intellettuale umanista staccato dal popolo e dai suoi interessi e bisogni, di contro al «proletario» Lutero, capace invece di tradurre l'anelito umanistico in un movimento popolare effettivo (la Riforma) con il quale conseguire l'obiettivo di una nuova civiltà: si trattava del Gramsci che, auspicando la «riforma intellettuale e morale», invocava un «equivalente laico» della Riforma luterana, ossia un movimento in cui l'alta e nobile componente teorica non fosse scissa dalla capacità pratica di operare un cambiamento sociale effettivo¹⁷.

Il materialismo storico, pur consapevole di costituire esso stesso un soprastruttura (e di essere quindi storicamente modificabile e aggiornabile), quindi un'ideologia, sa di essere una «ideologia organica» a un certo sistema, quello liberal-capitalistico, che utilizza per il suo dominio delle «ideologie che occorre combattere e svelare nella loro natura di strumenti di dominio non per ragioni di moralità ecc. ma proprio per

¹⁶ *Ibidem*, p. 852.

¹⁷ Cfr. Díaz-Salazar (1991), pp. 200-1.

ragioni di lotta politica: per rendere intellettualmente indipendenti i governati dai governanti, per distruggere un'egemonia e crearne un'altra come momento necessario del rovesciamento della praxis»¹⁸.

È in questo senso che Gramsci va oltre Croce e il suo idealismo, sostenendo che «la filosofia della praxis “assorbe” la concezione soggettiva della realtà (l'idealismo) nella teoria delle superstrutture, l'assorbe e lo spiega storicamente, cioè lo “supera”, lo riduce a un suo “momento”. La teoria delle superstrutture è la traduzione in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà»¹⁹.

La visione che il Croce aveva della politica, intesa esclusivamente come «etico-politica» o morale, era legata al solo momento soggettivo e ideale. Non è un caso che egli, nella sua famosa distinzione delle scienze, dividesse nettamente l'ambito della filosofia da quello della politica, così come non casuale ci sembra la sua definizione della «concezione liberale» come «metapolitica», poiché supera «la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà»²⁰.

In tale visione vi sono per Gramsci due grossi limiti rispetto alla filosofia della praxis: da una parte, nella definizione del liberalismo come metapolitico, si può scorgere il residuo di un intellettualismo meramente speculativo, una filosofia dello spirito che

¹⁸ Gramsci (1975), p. 1319.

¹⁹ *Ibidem*, p. 1244.

²⁰ Croce (1973), p. 235.

perde l'aderenza con i bisogni reali e le condizioni determinate degli individui mentre, dall'altra, emerge una concezione della realtà tutt'altro che «totale», ma limitata al solo aspetto soggettivo e morale, cosicché si finisce col perdere la capacità di criticare fattivamente i rapporti reali di produzione al fine di operare una rivoluzione effettiva, impossibile da realizzarsi nel solo ambito delle idee.

Per questo Gramsci ammetteva che «il problema più importante da discutere [...] è se la filosofia della praxis escluda la storia etico-politica, cioè non riconosca la realtà di un momento dell'egemonia, non dia importanza alla direzione culturale e morale e giudichi realmente come “apparenze” i fatti di superstruttura». Ammissione cui faceva però seguito la perentoria conclusione che «non solo la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa (Gramsci qui si riferisce a Lenin, *NdA*) consiste appunto nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella “valorizzazione” del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici», tanto che, insomma, «l'opposizione tra il crocismo e la filosofia della praxis è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo»²¹.

Per Gramsci, se è senz'altro da rigettare il materialismo meccanicistico che voleva ingabbiare il signi-

²¹ Gramsci (1975), p. 1224. Per una sintesi si veda Jones (2006), pp. 19-20.

ficato della storia all'interno del solo momento economico, è anche da superare il carattere speculativo e metafisico della filosofia del Croce, che non vedeva come protagonista della storia l'uomo nella sua effettualità e determinatezza, ma idee e concetti che risultavano inevitabilmente slegati e lontani dalla vita concreta degli individui.

Proprio superando queste due «incrostazioni» il filosofo sardo giungeva a individuare la filosofia della *praxis* come «storicismo umanistico», laddove la *praxis* si configura come attività umana globale, dell'uomo che è essere nella storia (e come tale inserito nelle sue leggi), ma anche essere sociale (inserito nel contesto sociale delle idee e dei rapporti interumani): «La filosofia della *praxis* è lo "storicismo assoluto", la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia»²².

Gramsci insomma, nel criticare il materialismo volgare di Bucharin e l'idealismo metafisico di Croce, riprendeva la vecchia lezione della filosofia di Marx, quella per la quale si è nell'errore se ci si chiude nel solo momento soggettivo o nel solo momento oggettivo. Per comprendere il corso della storia occorre tener ben presente che i due momenti di questa sono indissolubili e dialetticamente implicantesi.

Se discutendo contro Benedetto Croce, Gramsci contribuì a ridefinire con rinnovato vigore alcuni dei capisaldi della filosofia della prassi, negando con fermezza il materialismo volgare di Bucharin dette una grande lezione di realismo e saggezza filosofica e

²² Gramsci (1975), p. 1437.

politica, cercando di mettere in guardia il comunismo mondiale da chi, facendosi forza del monopolio della esegesi della «bibbia» marxiana, tentava soltanto di portare avanti i propri interessi di regime; e soprattutto interpretando in chiave moderna, alla luce dei grandi cambiamenti storici sopraggiunti con il Novecento, quella filosofia della prassi che lo stesso Marx non avrebbe mai accettato di veder chiusa in un dogma astorico e acriticamente valido per sempre.

Vale insomma, per il Gramsci nemico di ogni dogmatismo, fino al punto di sacrificare di fatto la propria vita, quanto è accaduto per altri esponenti della storia italiana che, nel corso dei secoli, si sono ritrovati a recitare il ruolo di vittime di un potere che li ha oscurati o addirittura uccisi in nome di un dogma indiscutibile. Gramsci, quindi, accanto non soltanto a figure di italiani illustri rimasti vittime del fascismo (Matteotti, Amendola, Gobetti, Sozzi), ma anche di grandi uomini «perseguitati dalle classi dirigenti del nostro paese» (Dante, Bruno e Campanella, Galilei, Mazzini e Garibaldi), come ebbe a scrivere Palmiro Togliatti²³.

Basti pensare alle parole famose espresse da Galileo Galilei all'inizio della terza giornata del suo *Dialogo sui massimi sistemi* (opera che può essere considerata un grande lascito contro ogni forma di dogmatismo), in cui questi, scagliandosi contro il dogmatismo di chi (la chiesa) si faceva forte di un verbo presunto indiscutibile (quello di Aristotele), impediva di fatto il progresso della conoscenza umana: «Mi sono

²³ Cfr. Liguori (1996), pp. 19 e 41.

accertato esser tra gli uomini alcuni i quali, prepostamente scorrendo, prima si stabiliscono nel cervello la conclusione, e quella, o perché sia propria loro o di persona ad essi molto accreditata, sì fissamente s'imprimono, che del tutto è impossibile l'eradicarla giammai; ed a quelle ragioni che a lor medesimi sovengono o che da altri sentono addurre in conferma dello stabilito concetto, per semplici ed insulse che elle siano, prestano subito assenso ed applauso, ed all'incontro, quelle che lor vengono opposte in contrario, quantunque ingegnose e concludenti, non pur ricevono con nausea, ma con isdegno ed ira acerbissima: e taluno di costoro, spinto dal furore, non sarebbe anco lontano dal tentar qualsivoglia macchina per sopprimere e far tacere l'avversario; ed io ne ho veduta qualche esperienza»²⁴.

Gramsci avrebbe potuto sottoscrivere.

²⁴ Galilei (1996), p. 285.

XI

LA LEZIONE DEL NOVECENTO

Se le idee dominanti di un periodo sono le idee della classe dominante, secondo la celebre formula dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels, con l'ingresso del Novecento ci si trovava in un'epoca in cui le classi dominanti non esercitavano più il proprio potere facendo uso in prevalenza della coercizione, del potere militare o dell'esclusione della maggior parte delle persone dal godimento dei diritti politici e sociali. Insomma, non era più una questione di dominio della forza bruta. Con l'apparire delle masse sul proscenio della storia il potere era sempre più il risultato di un'abile ricerca e conquista del consenso, di un sofisticato prevalere sul piano ideologico e motivazionale, di un'accurata e capillare costruzione dell'egemonia nell'ambito più ampio e complesso della società civile.

Per usare una terminologia gramsciana, che sembra sostituirsi volutamente a quella marxiana, nelle

società del capitalismo avanzato il potere non si conquistava ed esercitava più attraverso il «dominio» derivato dall'uso della forza ma attraverso l'«egemonia» conquistata sul terreno delle idee. Non più attraverso il blitz di un'azione di forza circoscritta nel tempo e nello spazio, ma tramite un lungo e costante lavoro di costruzione del consenso realizzato a livello «molecolare»: tanto è vero che, per usare le parole del filosofo sardo, «ci può e ci deve essere una "egemonia politica" anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica»¹.

Si trattava di comprendere che quella contro il capitalismo avanzato degli stati occidentali non poteva più essere una «guerra di movimento» – secondo la metafora del modello rivoluzionario ottocentesco – condotta con le armi della rivolta sociale armata, ma doveva inevitabilmente trasformarsi in una «guerra di posizione», preparata con attenzione anche prima dello scoppio effettivo del conflitto e condotta all'interno degli apparati democratici dello stato e della società civile: insomma, fuor di metafora, una forma di lotta contro il capitalismo che non si basava soltanto sulla forza, ma piuttosto faceva leva su una «sintesi» virtuosa di «direzione» e «dominio», di «consenso» e di «forza», non limitandosi così al solo ambito delle classi dominanti ma coinvolgendo appieno anche le classi subalterne, come

¹ Gramsci (1975), p. 44. Cfr. anche Cospito, in Frosini-Liguori (2004), p. 75 e *passim*.

messo in evidenza da autori illustri quali Buci-Glucksmann e Poulantzas².

Si trattava indubbiamente di una grande lezione che Gramsci aveva appreso dai drammatici sviluppi dei primi decenni del Novecento e che lo aveva portato a considerare centrale il momento sovrastrutturale, quello inerente il terreno delle idee, della cultura, della formazione del consenso.

Momento sovrastrutturale che indubbiamente aveva ricoperto un ruolo minore o derivato negli anni centrali della produzione marx-engelsiana, per quanto proprio Engels, come ci ricordano Guido Liguori e Domenico Losurdo, negli ultimi tempi, impegnandosi per correggere il determinismo economicistico del pensiero marxiano e marxista, in una lettera a Franz Mehring del 1893 se la prendeva con «la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché noi neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia, un'evoluzione storica indipendente, negheremmo ad esse anche ogni *efficacia storica*»³.

Questa efficacia sul piano storico del momento sovrastrutturale era destinata a manifestarsi in tutta la sua forza e pregnanza di lì a pochi decenni, in seguito alle contraddizioni seguite alla rivoluzione russa da una parte, e all'incredibile consenso di popolo ai movimenti ultranazionalisti e alle ideologie fascista

² Buci-Glucksmann (1975), p. 37 e Poulantzas (1969). Per una ricostruzione dell'argomento cfr. Rodríguez-De Prat (1984), pp. 84-5.

³ Liguori in Frosini-Liguori (2004), pp. 133-4 e Losurdo (1997), p. 214.

e nazista dall'altra. Del resto, lo abbiamo visto, un nuovo attore si era affacciato sulla scena politica, un attore che sempre più si stava conquistando il ruolo di protagonista indiscusso: le masse.

Queste, manipolate ad arte da movimenti demagogici quanto dai programmi superficiali e propagandistici di personalità carismatiche, esasperate dalla guerra e impaurite dalla crisi economica e di valori del modello borghese, fornirono il consenso e la forza numerica ai grandi regimi ideologici del Novecento, i quali, pressoché sforniti di una solida cultura politica alla spalle, appena preso il potere, operarono una quasi totale «depoliticizzazione» all'interno dei rispettivi stati (a cominciare dalla messa fuori legge dei partiti avversari), costruendosi un dominio incontrastato che, inizialmente fondato sul consenso delle masse, mantennero con uno stato di polizia e un regime di terrore assoluto.

Paradigmatico in questo senso il modo in cui un dittatore come Mussolini si guadagnò il consenso del popolo italiano, secondo la sintesi efficace dello storico Melograni: «La logica del sistema mussoliniano [...] esigeva che il consenso fosse superficiale. Un consenso profondo poteva nascere soltanto da un partito politicamente molto attivo (cosa che il partito fascista assolutamente non era) e da un impegno ideale capace di suscitare potenti passioni (impegno che sarebbe stato in netto contrasto con la depoliticizzazione). Un consenso profondo, inoltre, sarebbe stato un consenso pieno di fermenti e di oscillazioni, difficilmente controllabile. Avrebbe suscitato grandi attese, alle quali il regime non sarebbe stato in grado di rispondere.

Avrebbe richiesto un prezzo molto elevato e avrebbe impedito a Mussolini di governare attraverso i continui compromessi e i continui adattamenti. Mussolini ottenne quello che si poteva ottenere nell'Italia di allora da una mobilitazione di tipo fideistico e religioso: non per caso, quando parliamo di “culto” del duce, noi usiamo una parola che dovrebbe appartenere al vocabolario religioso, non a quello politico»⁴.

L'assenza generalizzata di cultura, e nella fattispecie di cultura politica, quindi di «ideologia» nella accezione non negativa, fu il dato di partenza più importante su cui fondarono il proprio dominio i grandi dittatori del Novecento.

Proprio sul terreno del confronto con Bucharin e con Croce, lo abbiamo visto nel capitolo precedente, Antonio Gramsci ben lungi dal considerare mere «apparenze» i fatti sovrastrutturali, delineò il proprio intendimento della filosofia della prassi: «Si può dire che la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di essa consiste nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella “valorizzazione” del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici»⁵.

Poiché secondo Gramsci il governo globale di una classe (o di un sistema) non si manifesta soltanto, e principalmente, attraverso il *dominio* e la coercizione, ma anche e soprattutto tramite il consenso, la forma-

⁴ Melograni (1984), p. 27.

⁵ Gramsci (1975), p. 1224.

zione e la direzione ideale e culturale nei confronti delle classi alleate e della popolazione in genere, per cui «il criterio metodologico su cui occorre fondare il proprio esame è questo: che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come “dominio” e come “direzione intellettuale e morale”», ecco che questa premessa lo spinge a ribadire quanto abbiamo letto poco sopra, cioè che sarà ancora più fondamentale il fatto che «un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere)»⁶.

Ora, cosa vuol dire che un gruppo sociale deve giungere al potere attraverso la costruzione dell'egemonia, della «direzione intellettuale e morale»? Per Gramsci è presto detto: se il «dominio» afferisce alla sfera della società politica e si esercita attraverso gli apparati coercitivi della stessa, la «direzione intellettuale e morale» è fatta valere attraverso gli «apparati egemonici» presenti nella società civile, quali sono la scuola, la chiesa, i sindacati, i partiti, la stampa, il cinema ecc.

Costruire il consenso attraverso l'egemonia, significherà allora eseguire anche un'operazione di cultura politica, comporterà una «riforma intellettuale e morale» intesa come «elevazione del livello culturale, politico ed economico delle classi subalterne attraverso la mediazione degli intellettuali», come efficacemente sintetizzato da Rafael Díaz Salazar⁷.

⁶ *Ibidem*, p. 2010.

⁷ Díaz -Salazar (1991), p. 205.

Da queste considerazioni partiva qualche anno fa il marxista brasiliano Carlos Nelson Coutinho per affermare che «Gramsci articola esplicitamente l'egemonia con il consenso» e per dedurne, non senza un qualche eccesso, di trovarsi di fronte a una «proposta democratica» e «perfino contrattualistica» di formazione della sfera pubblica⁸.

Lasciando da parte il discorso sulla «proposta democratica», certamente azzardato calcolando che parliamo di un autore fieramente marxista, certo è che Gramsci intuì che non poteva essere sufficiente annunciare la rivoluzione perché le classi dirigenti socialiste fossero legittimate a sperare nel consenso fattivo delle masse, né si poteva richiedere un'adesione fideistica a teorie che le masse vivevano come eccessivamente intellettualistiche e quindi slegate dai loro problemi quotidiani. Bisognava altresì costruire una rivoluzione dal basso, attraverso un impegno reale di acculturazione e presa di coscienza che poteva avvenire in un luogo di elaborazione teorica comune, che facesse incontrare, e quindi ne limitasse le distanze, i dirigenti e i diretti, la classe politica e intellettuale e le classi lavoratrici. Sul terreno delle idee e dell'elaborazione teorica comune, fondamento necessario per qualunque azione politica che fosse consapevole e costruita sulla coesione fra politici-intellettuali e lavoratori («blocco storico»).

Gramsci affermava in questo modo, come chiariva Jacques Texier, una teoria delle sovrastrutture in quanto «teoria della relazione tra struttura e sovra-

⁸ Coutinho (2006), p. 93.

strutture, teoria della loro unità e del “blocco storico” che le comprende: economia e cultura, ma anche economia e politica, trovavano nella teoria gramsciana un momento di felice sintesi che aveva come scopo quello di giungere a una prassi rivoluzionaria veramente completa e, soprattutto, efficace rispetto ai tempi e ai rapporti di forza mutati⁹.

Tanto è vero che il filosofo italiano Norberto Bobbio si impegnò a tal proposito in una precisazione fondamentale condotta col solito stile estremamente chiaro ed efficace: «Il rilievo dato da Gramsci al momento dell'egemonia non significa che egli abbia abbandonato la tesi marxiana della priorità della struttura economica; mostra se mai che egli ha voluto differenziare con più forza nell'insieme degli elementi sovrastrutturali il momento della formazione e della trasmissione dei valori (oggi si direbbe della “socializzazione”) da quello più propriamente politico della coazione». È solo in questo senso che Gramsci, «chiamando “società civile” il momento della elaborazione delle ideologie e delle tecniche del consenso, cui ha dato particolare rilievo, ha modificato il significato marxiano dell'espressione ed è in parte tornato al significato tradizionale, secondo cui “società civile”, essendo sinonimo di “stato”, appartiene marxianamente non alla struttura ma alla sovrastruttura».

Queste considerazioni conducevano il filosofo torinese alla conclusione fondamentale per cui «Gramsci, insomma, si è servito dell'espressione “società civile” non per contrapporre la struttura alla

⁹ In Mouffe (1979), p. 49.

sovrastuttura, ma per distinguere, meglio di quello che avessero fatto i marxisti precedenti, nell'ambito della sovrastuttura il momento della direzione culturale da quello del dominio politico»¹⁰.

Se a tutto ciò aggiungiamo le lucide considerazioni di Cammett, per cui «dietro al concetto gramsciano di egemonia c'è la convinzione, fondamentale, che la classe operaia, prima di prendere il potere, deve reclamare il suo diritto a costituire la classe di governo nel campo politico, culturale e etico», e che «per Gramsci una classe sociale merita ben poco questo nome fintanto che non diventa *consapevole* della sua esistenza in quanto appunto classe, e non può avere un ruolo nella storia fintanto che non elabora una vera concezione del mondo e un programma politico»¹¹, possiamo allora comprendere il carattere rivoluzionario del messaggio lanciato da Gramsci, anche e soprattutto all'interno di una tradizione marxista che si stava appiattendendo sull'attesa inattiva di un presunto risultato storico necessariamente prodotto dalle contraddizioni economiche: quello per cui i lavoratori, gli uomini, devono farsi attivi, devono conquistarsi la società più giusta dotandosi di una cultura sociale e politica e acquistando coscienza della propria condizione prima ancora di agire in termini di lotta rivoluzionaria.

Proprio in questo contesto si inserisce anche la riflessione di Gramsci sugli intellettuali, sulla loro centralità nel rappresentare una forza «organica» al

¹⁰ Bobbio in AA.Vv. (1990), p. 1065.

¹¹ Cammett (1974), pp. 272-3.

movimento socialista perché formatrice e guida delle classi lavoratrici e, al tempo stesso, mediatrice fra queste e la classe politica dirigente. Riflessione che, nel caso paradigmatico dell'Italia, parte anzitutto da una constatazione: «In Italia gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla “nazione” e sono legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale»¹².

Fatto particolarmente grave e significativo agli occhi di un pensatore come Gramsci, per il quale «ogni atto storico non può non essere compiuto dall'“uomo collettivo”», cosa che «presuppone il raggiungimento di una unità “culturale-sociale” per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo»: da qui si può e si deve partire per costruire quel «blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali»¹³.

L'intellettuale per eccellenza, per il Gramsci che osservava il sorgere dell'epoca delle masse, non poteva essere una persona singola, ma doveva essere il Partito, questo «moderno Principe» (la definizione è in onore di Machiavelli, l'unico intellettuale italiano, secondo Gramsci, che non si è limitato all'attività teorica per il proprio prestigio internazionale ma ha scritto un «manifesto» di cultura politica che invitava gli italiani all'azione per la unificazione del Paese)

¹² Gramsci (1975), p. 343.

¹³ *Ibidem*, p. 1331. Cfr. Caracciolo-Scalia (1977), p. 183.

che «può essere solo un organismo, un elemento sociale nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermata parzialmente nell'azione, la forma moderna in cui si riassumono le volontà collettive parziali che tendono a diventare universali e totali»¹⁴.

Se un solo intellettuale non poteva coprire «molecolarmente» la società civile, le menti e le vite di tutte le persone, il Partito poteva invece costituire un organismo più ricco e articolato, che fosse luogo anzitutto di incontro e quindi di formazione e cultura, un «corpo collettivo» capace di comprendere al proprio interno «conoscenza» e organizzazione»¹⁵. Soprattutto per gli operai, per le persone che, date le ridotte possibilità economiche e di collocazione culturale all'interno della società civile, rimanevano tagliate fuori da ogni possibilità di formarsi una cultura politica che le rendesse soggetti attivi della storia, in grado di adoperarsi fattivamente per migliorare la propria condizione.

Per questo il Partito, secondo Gramsci, aveva anzitutto due compiti fondamentali: «Formazione di una volontà collettiva nazionale popolare di cui il moderno Principe è appunto espressione attiva e operante, e riforma intellettuale e morale», anche se, va detto con il privilegio del senno del poi, più di qualche disappunto e nota critica rispetto all'intento «umanistico» e democratico del filosofo lì si può avanzare tenendo conto che, poche righe più avanti,

¹⁴ Gramsci (1975), p. 951.

¹⁵ Thomas (2009), p. 438.

egli aggiungeva che «il moderno Principe, sviluppandosi, sconvolge tutto il sistema di rapporti intellettuali e morali in quanto il suo svilupparsi significa appunto che ogni azione è utile o dannosa, virtuosa o scellerata, in quanto ha come punto concreto di riferimento il moderno Principe e incrementa il suo potere o lo combatte»¹⁶.

Comunque sia, ciò che Gramsci aveva capito benissimo, da attento osservatore della situazione storica nazionale e internazionale, è che si era passati, soprattutto nell'Occidente ben lontano dall'Unione Sovietica, da una condizione per cui era possibile una «guerra manovrata (con attacco frontale)», a una in cui vigeva «la guerra di posizione anche nel campo politico»¹⁷: non c'erano più i presupposti concreti per una rivoluzione violenta, per una sorta di colpo di mano da parte delle classi proletarie. I tempi erano cambiati, la lotta ora avveniva sul terreno (dai tempi più lunghi) della politica parlamentare, della contrapposizione di idee rappresentative di interessi e classi sociali ed economiche.

Su questo terreno nuovo la rivoluzione andava preparata più che attesa o facilitata e la stessa classe rivoluzionaria aveva bisogno di un momento di formazione per acquistare consapevolezza e unità di intenti. In Russia era stato possibile un colpo di mano perché lì vigeva ancora un sistema semif feudale e arretrato, in cui una piccola schiera di rivoluzionari poteva spostare le grandi masse, salvo poi abbandonar-

¹⁶ Gramsci (1975), p. 953.

¹⁷ *Ibidem*, p. 801.

le gradualmente per costituire un regime fondato sul potere assoluto di un organismo centrale, come era avvenuto con la degenerazione staliniana.

«Il passaggio dalla classe in sé alla classe per sé», scriveva Losurdo nel suo saggio su Gramsci, «il processo di sviluppo della coscienza di classe del proletariato e del movimento di emancipazione, tutto ciò assume nei *Quaderni del carcere* una configurazione nettamente più complessa e tormentata che in Marx e nello stesso Lenin. Siamo in presenza del problema centrale della riflessione di Gramsci: in che modo dare o ridar voce alle classi subalterne, in che modo evitare che vengano ideologicamente e politicamente decapitate nei momenti di svolta storica, a causa dell'abbandono degli intellettuali che le hanno rappresentate o che hanno preteso di rappresentarle»¹⁸.

In questo senso Gramsci vide la centralità del partito, in quanto luogo di formazione di intellettuali «organici» alla classe operaia, legati a quest'ultima dalla condizione sociale, dalla passione e dalle idee. Il suo sogno, in questo senso la sua «utopia», consisteva nella possibilità che tutti divenissero intellettuali, che tutti gli uomini potessero, in quanto dotati di un cervello che pensa e se onestamente guidati dagli intellettuali di professione, divenire «filosofi», uscire dal «folclore» del «senso comune» e acquisire consapevolezza della propria condizione e del proprio ruolo all'interno della società. Il partito avrebbe svolto da collante fra intellettuali e masse, tenendo ancora-ti soprattutto i primi ai problemi reali delle persone,

¹⁸ Losurdo (1997), p. 235.

all'attività politica concreta lontana dagli intellettualismi di matrice esclusivamente teorica: «L'errore dell'intellettuale – scrive Gramsci in un passo giustamente divenuto celeberrimo – consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed esser appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa esser tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il “sapere”; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione. In assenza di tale nesso i rapporti dell'intellettuale col popolo-nazione sono o si riducono a rapporti di ordine puramente burocratico, formale; gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (così detto centralismo organico)»¹⁹.

Proprio la «passione», che svolge la funzione di «connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione», ci sembra il fulcro della grande intuizione di Gramsci: quella passione che, forse, mancava in troppe pagine di Marx, e certamente era quasi assente in quelle della maggior parte dei marxisti, che si limitavano a ripetere «pappagallescamente» i dogmi del maestro, con una noiosa, petulante, e molto spes-

¹⁹ Gramsci (1975), p. 1505.

so incomprensibile ai più, impronta di necessità storica rispetto all'avverarsi di quello che si stava profetizzando.

Gramsci comprese bene che proprio sul terreno delle idee, della passione politica, del luogo di incontro e socializzazione delle masse, gli intellettuali e i dirigenti socialisti del Novecento avevano fallito, lasciando le stesse masse in balia di movimenti demagogici e ideologicamente falsificanti. Il suo comunismo critico, scriveva ancora Losurdo, «intese porre fine, una volta per sempre, ad una situazione, tragicamente evidenziata dalla Prima guerra mondiale, in cui le classi subalterne si riducono a “materiale umano”, a “materiale grezzo” per la storia delle classi privilegiate», a «preda buona per tutti»²⁰.

Purtroppo fu chiuso in carcere ben prima che il suo messaggio rivoluzionario potesse essere accolto dalla realtà politica e culturale del tempo. Così che ebbero modo di trionfare il nazifascismo e un comunismo burocraticizzato che avrebbero condotto l'umanità ai disastri che ben conosciamo.

Il timore, semmai, è che se con Gramsci era sorta una nuova filosofia della *praxis*, rinnovata, moderna, geniale nel prevedere la centralità sempre maggiore del momento culturale (della «comunicazione» di -remmo oggi, magari aggiungendo «di massa»), questa stessa filosofia possa essere morta con lui. Inascoltata e inapplicata, per quanto riconosciuta nel suo inestimabile valore ancora oggi riscontrabile nelle pagine dei *Quaderni*.

²⁰ Losurdo (1997), p. 239.

Per questo fatto, se non si può non essere d'accordo con chi ricorda l'importanza ancora attuale del filosofo sardo, di colui che «ha ridefinito il senso della politica, arricchendola proprio del fatto che essa forma un tutt'uno con l'azione nella società, nella fabbrica, nella cultura, ovunque si giochi la partita del potere»²¹, non si può neppure dimenticare una straordinaria metafora con cui Dante, alla sua maniera, descriveva la materia che è restia a ricevere la forma che ad essa l'artista vuol imprimere, così come l'uomo, forse fisiologicamente, è spinto molto spesso, dall'istinto, a seguire la via per lui più dannosa: «Vero è che, come forma non s'accorda molte fiате a l'intenzion de l'arte, perch'a risponder la materia è sorda, così da questo corso si diparte talor la creatura, c'ha podere di piegar, così pinta, in altra parte»²².

²¹ Liguori (1998), p. 58.

²² Alighieri (1988), *Paradiso*, I, vv. 127-132.

XII

L'ULTIMA UTOPIA

Nell'ambito della rivalutazione del momento sovrastrutturale, Antonio Gramsci portò al centro della sua filosofia della prassi una categoria tanto fondamentale quanto sminuita o per niente considerata soprattutto dai marxisti dogmatici, da coloro che ritenevano che la storia avrebbe fatto il suo corso necessario verso la realizzazione della società comunista, senza bisogno di scadere in quel «volontarismo» che sovrastima il momento soggettivo, sottostimando quello oggettivo della «base economica»¹.

Stiamo parlando della categoria della «volontà», ossia di quella facoltà prettamente umana che, nel momento in cui espressa e condivisa con altri uomini, in un contesto di presa di coscienza della propria condizione sociale da parte di una classe, può assurgere al ruolo di facoltà «politica», come volontà col-

¹ Bensussan-Labica (1985), p. 1210.

lettiva e generale capace di agire per la conquista del potere e il cambiamento dei rapporti di produzione e sociali in genere.

Già Rousseau, nella sua opera politica più celebre, aveva teorizzato che «fino a quando parecchi uomini riuniti tra loro si considerano come un sol corpo, essi non hanno che un'unica volontà, diretta alla comune conservazione e al benessere generale»², iniziando così una tradizione di pensiero democratico che vedeva nel «popolo» e nella «volontà generale» dei cittadini una garanzia di uguaglianza e libertà e, al tempo stesso, un'arma contro i tentativi di soprusi e arbitrii commessi dai sovrani o dalle oligarchie nobiliari.

Ma già per il filosofo francese la volontà garante della «sovranità» popolare, era anzitutto «volontà generale», l'espressione di interessi popolari fatti valere e rivendicati in una dimensione collettiva, in cui ogni cittadino aliena una parte del suo interesse particolare per dar vita all'interesse generale della comunità, che a quel punto, proprio in virtù di quella sovranità data dal popolo, si fa garante dei diritti e dell'uguaglianza di tutti i cittadini. In tale contesto, semmai, la tendenza nefasta che Rousseau vedeva nei sistemi di governo del suo tempo, era proprio quella per cui «la volontà particolare opera senza tregua contro la volontà generale, così il governo fa uno sforzo continuo contro la sovranità [del popolo]». In questa maniera, accade che «più questo sforzo aumenta, più la costituzione si altera e, poiché qui non

² Rousseau (1762), IV, 1, p. 102.

v'è un'altra volontà di corpo la quale, opponendosi a quella del principe, faccia equilibrio con essa, deve avvenire, presto o tardi, che il principe opprime il corpo sovrano e rompa il contratto sociale. Si tratta di un vizio insito e inevitabile che, essendo fin dalla nascita nel corpo politico, tende senza posa a distruggerlo, così come la vecchiaia e la morte distruggono alla fine il corpo dell'uomo»³.

Scrivendo tali cose, il filosofo francese teneva ben presente la teoria opposta alla sua, quella dell'inglese Thomas Hobbes, il quale, basandosi su una concezione che vedeva l'uomo mosso da una volontà egoista e ferocemente antagonista nei confronti dei suoi simili, teorizzava non uno Stato che nascesse dalla volontà generale, bensì dalla necessità per gli uomini di non autodistruggersi in un *bellum omnium contra omnes*.

Da qui la teoria hobbesiana per cui il «patto» per la costituzione del governo non vedeva contraenti il popolo e chi fosse stato da questo designato al governo (cosicché il governo stesso sarebbe stata l'espressione di una volontà generale), ma i soli cittadini fra di loro, i quali, a quel punto, avrebbero delegato completamente la propria sicurezza a un Leviatano che, non essendo vincolato da un contratto con i cittadini (ma solo dalla sua indubbia necessità per le sorti degli stessi), finiva con l'acquisire un potere assoluto: «Si dice che uno Stato è istituito quando gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano – ciascuno singolarmente con ciascun altro – che qualunque sia l'uomo, o l'assemblea di uomini, a cui ver -

³ *Ibidem*, III, 10, p. 88.

rà dato dalla maggioranza il diritto di incarnare la persona di tutti loro (cioè a dire di essere il loro rappresentante), ognuno – che abbia votato a favore o che abbia votato contro – autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri, affinché possano vivere in pace fra di loro ed essere protetti contro gli altri uomini»⁴.

Già il fatto che uno Stato debba sorgere per «proteggere» alcuni uomini contro altri, la dice lunga sul fatto che, secondo Hobbes, esso nasce non certo per una volontà generale, ma per una necessità di porre in qualche modo rimedio alla natura umana egoista e prevaricatrice.

Proprio da tali presupposti deriva quel Leviatano che «qualsiasi cosa faccia non può recare un torto verso alcuno dei suoi sudditi, e che il sovrano non deve essere accusato di ingiustizia da alcuno di loro», che può commettere iniquità ma non ingiustizia in senso proprio, per cui, qualunque cosa faccia, non può essere punito dai sudditi poiché la sua sovranità è assoluta e i suoi diritti «non trasmissibili» e «non separabili». Per cui fra cittadini e sovrano si crea quel tipo di rapporto per cui «come al cospetto del padrone i servi sono uguali e affatto spogli di ogni onore, così sono i sudditi al cospetto del sovrano»⁵.

Siamo ben lontani dal Rousseau che scriveva che «l'atto col quale si stabilisce un governo non è un contratto, ma una legge; che i depositari del potere

⁴ Hobbes (1651), parte II, cap. XVIII, p. 88.

⁵ *Ibidem*, pp. 90 sgg. e 94.

esecutivo non sono i padroni del popolo, ma suoi ufficiali, che da lui possono essere nominati o destituiti a piacere»⁶.

Inutile dire che Gramsci si ispirò piuttosto alla tradizione democratica iniziata da Rousseau che non a quella dell'individualismo autoritario di Hobbes.

Con un'intuizione aggiuntiva di non poco conto, dettata dai tempi oltremodo cambiati, ossia da una realtà sociale sconvolta dai grandi rivolgimenti di inizio Novecento: non bastava la sola volontà, non ci si poteva limitare a costruire una teoria per cui una astratta volontà generale espressa dal popolo potesse dar vita ad un governo democratico e ispirato ai valori dell'uguaglianza.

Occorreva la preparazione, l'organizzazione, la diffusione di una cultura sociale e politica fra le masse, perché queste acquisissero coscienza della propria condizione, del proprio ruolo all'interno della società, e fossero allora in grado di individuare la comunione dei propri interessi di classe, per costituirsi finalmente come soggetto storico in grado di incidere sui rapporti in seno alla società. Qui la imprescindibile funzione degli intellettuali e della cultura in genere, anche se Gramsci lamentò il fatto che «una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche [e il materialismo e il marxismo appartenevano a queste] in generale consiste appunto nel non aver saputo creare un'unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i "semplici" e gli intellettuali", poiché "d'altronde l'organicità di pensiero e la saldezza culturale poteva

⁶ Rousseau (1762), III, 18, pp. 100-1.

aversi solo se tra gli intellettuali e i semplici ci fosse stata la stessa unità che deve esserci tra teoria e pratica; se cioè gli intellettuali fossero stati organicamente gli intellettuali di quelle masse, se avessero cioè elaborato e reso coerenti i principi e i problemi che quelle masse ponevano con la loro attività pratica, costituendo così un blocco culturale e sociale». In questo modo, il filosofo sardo giungeva a quello che era per lui il discrimine più importante, se cioè «un movimento filosofico è tale solo in quanto si applica a svolgere una cultura specializzata per ristretti gruppi di intellettuali o è invece tale solo in quanto, nel lavoro di elaborazione di un pensiero superiore al senso comune e scientificamente coerente non dimentica mai di rimanere a contatto coi “semplici” e anzi in questo contatto trova la sorgente dei problemi da studiare e risolvere? Solo per questo contatto una filosofia diventa “storica”, si depura degli elementi intellettualistici di natura individuale e si fa “vita”»⁷.

Soltanto, appunto, se la filosofia si sa fare «vita», se riesce ad arrivare ai problemi reali delle persone, ai loro bisogni e interessi, se si sa fare ragione politica, insomma, può riuscire a raggiungere i singoli individui, comprendendo la volontà di ognuno, aiutando le masse a far confluire le proprie volontà singolari all'interno di una «volontà generale» che sia espressione degli interessi condivisi, votata all'azione politica comune in vista di fini comuni.

Grande è la differenza, allora, fra il «credere, obbedire, combattere!» della propaganda fascista e quanto

⁷ Gramsci (1975), pp. 1381-2.

Gramsci vergava a esergo nell'*Ordine Nuovo*: «Istruitevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza. Agitatevi, perché avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo. Organizzatevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra forza!»⁸.

Proprio per questo ci sembra più che appropriata l'interpretazione di chi, come Roberto Finelli, nella filosofia della *praxis* di Gramsci vede una finalità essenziale di «produzione di soggettività», per cui «vera filosofia può essere solo quella attività politico-intellettuale-morale che mettendo in campo, in qualsiasi contesto storicamente determinato, il più ampio vettore possibile di universalizzazione, ha come scopo del suo agire *la produzione della soggettività capace d'iniziativa storica*»⁹.

Sempre in questa chiave di riscoperta del momento culturale e formativo, in quanto propedeutico a un'azione concreta sul piano sociale, va letto l'importante riconoscimento che Gramsci tributa a Machiavelli, riletto in maniera difforme rispetto alla *vulgata* comune (di matrice e tradizione cattolica e gesuitica) che ha voluto rappresentarlo come l'autore cinico e materialista (oltre che dalla parte dei potenti) di cui sappiamo.

Se lo scrittore toscano, infatti, scriveva che «quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende», avvertendo però che nondimeno «si vede, per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi aver

⁸ Cit. in Losurdo (1993), p. 190.

⁹ In Baratta-Liguori (1999), p. 191.

fatto gran cose, che dalla fede [nel senso di tener fede alle promesse] hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli degli uomini; e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati sulla lealtà», invitando il principe saggio a saper usare l'astuzia della volpe e la forza del leone a seconda dell'occorrenza, così da essere «gran simulatore e dissimulatore», poiché «tanto semplici sono gli uomini, e tanto obbediscano alle necessità presenti, che colui che inganna, troverà sempre chi si lascerà ingannare»¹⁰; ebbene se Machiavelli scriveva queste considerazioni oltremodo crude e realistiche, ciò non era per esaltare una visione della politica immorale e spregiudicata, ma, per utilizzare le parole di Gramsci, per esporre «come i principi governano e così facendo ha istruito il popolo», «ha distrutto i miti del potere, il prestigio dell'autorità, ha reso più difficile il governare, poiché se i governati ne possono sapere quanto i governanti, le illusioni sono rese impossibili»¹¹.

Aggiungeva ancora Gramsci, poco più avanti: «Si può quindi dire che il Machiavelli si sia proposto di educare il popolo, ma non nel senso che di solito si dà a questa espressione o almeno gli hanno dato certe correnti democratiche. Per il Machiavelli "educare il popolo" può aver significato solo renderlo convinto e consapevole che può esistere una sola politica, quella realistica, per raggiungere il fine voluto e che pertanto occorre stringersi intorno e obbedire proprio a quel principe che tali metodi impiega per

¹⁰ Machiavelli (1998), XVIII, §§ 1-3.

¹¹ Gramsci (1975), p. 1690.

raggiungere il fine, perché solo chi vuole il fine vuole i mezzi idonei a raggiungerlo. La posizione del Machiavelli, in tal senso, sarebbe da avvicinare a quella dei teorici e dei politici della filosofia della prassi, che anche essi hanno cercato di costruire e diffondere un “realismo” popolare di massa e hanno dovuto lottare contro una forma di “gesuitismo” adeguato ai tempi diversi»¹².

Così Gramsci, proprio riferendosi al celebre ultimo capitolo del *Principe*, quello in cui Machiavelli assume un tono serio e oratorio e svela le sue intenzioni reali, incitando l'Italia a reagire contro le forze che la tenevano divisa impedendone l'unificazione statale, seppe comprendere che, per una lettura laica e che gettasse lo sguardo oltre le apparenze, occorreva riconoscere che «la democrazia del Machiavelli è di un tipo adatto ai tempi suoi, e cioè il consenso attivo delle masse popolari per la monarchia assoluta in quanto limitatrice e distruttrice dell'anarchia feudale e signorile e del potere dei preti, in quanto fondatrice di grandi Stati territoriali nazionali, funzione che la monarchia assoluta non poteva adempiere senza l'appoggio della borghesia e di un esercito stanziale, nazionale, centralizzato»¹³.

Per tutte queste ragioni Gramsci volle vedere in Machiavelli un «giacobino» *ante litteram*, un filosofo della prassi che non si era limitato a scrivere un'opera intellettualistica e teorica, ma aveva fornito al popolo italiano, all'Italia del suo tempo, un «manife-

¹² *Ibidem*, pp. 1690-1.

¹³ *Ibidem*, p. 1691.

sto» di cultura politica e di invito all'azione allo stesso tempo, spiegando che l'etica e la politica sono due discipline diverse e che il giudizio morale riferito alla politica non è realistico. Molto più realistico è comprendere, e spiegare al popolo che «gli uomini, in universali, iudicano più agli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che li difenda»¹⁴.

Operando una rilettura di Machiavelli in contrasto con la *vulgata* dominante, Gramsci seppe esemplificare il suo messaggio rivoluzionario: la preparazione dell'uomo come soggetto storico passa inevitabilmente sul terreno dell'ideologia, della cultura e delle idee. Nell'ambito di questo fine, è centrale la figura dell'intellettuale «organico» in quanto si mette al servizio delle masse per disvelare gli artifici e gli infingimenti operati dalle classi dominanti con l'aiuto degli intellettuali a esse organici. In questo senso siamo d'accordo con chi riassume la filosofia di Gramsci come una prassi finalizzata alla «riappropriazione totale da parte delle masse della scienza separata della politica, quella che più specificamente è stata elaborata dagli intellettuali come tecnica di dominio per conto delle classi dominanti»¹⁵.

A questo punto possiamo tentare di riassumere la visione gramsciana. A fondamento della sua conce-

¹⁴ Machiavelli (1998), XVIII, § 5.

¹⁵ Badaloni (1975), p. 133.

zione v'è certamente una considerazione positiva dell'essere umano, tanto da poter parlare di «ottimismo antropologico», che lo porta a riconoscere in ogni individuo la capacità, almeno allo stato potenziale, di elaborare il proprio «senso comune» e farlo progredire all'altezza della «volontà generale» di classe. L'uomo a cui si rivolge Gramsci, insomma, anche il più umile per condizione sociale e intellettuale, grazie alla mediazione degli intellettuali e del Partito è in grado di comprendere la propria condizione e interpretarla in un'ottica collettiva, di interesse generale delle classi sociali più povere e sottomesse. Da qui dovrebbe partire quella presa di coscienza delle masse sociali che le spinge ad aderire al progetto e all'azione rivoluzionaria del partito comunista per dare vita finalmente alla società senza classi auspicata da Marx ed Engels. Certamente siamo ben lontani da Hobbes e dal suo *homo homini lupus*, ma anche dalla generica e informe volontà generale di cui parlava Rousseau, seppure è da qui che deriva l'ispirazione. Se a questo aggiungiamo la lezione impartita da Machiavelli, volta a smascherare l'*ars dissimulandi* che è propria di chi governa e ad incitare il popolo ad insorgere di conseguenza, magari senza troppi scrupoli etico-morali, il gioco sembrerebbe fatto.

Eppure, lo abbiamo visto, le cose non sono andate così. La storia, ancora una volta, ha preso una strada diversa. Proprio negli anni in cui il pensatore sardo scriveva queste cose, le masse popolari tributavano onori e consensi ai regimi dittatoriali ed erano ben lungi dall'aderire a ideali collettivi di rivoluzione (dal basso o dall'alto che fosse). Trionfavano regimi auto-

ritari fondati sul predominio di un capo unico e indiscusso e della sua ristretta schiera di burocrati e faccendieri. Il popolo, le masse di cui parlava Gramsci, erano stati ridotti a strumento passivo di consenso, a materiale umano utilizzabile per i disegni di potenza economica e militare.

In tutt'altro contesto, e senza voler assolutamente avanzare dei paragoni che sarebbero scorretti prima ancora che strumentali, non possiamo parlare di trionfo della coscienza individuale e collettiva dell'uomo neppure nei governi liberal-democratici che sono usciti dalle guerre mondiali. Quantomeno tale trionfo, semmai fosse avvenuto, non lo sarebbe per gli autori che si sono richiamati alla tradizione che fa capo a Marx. Basti pensare all'analisi geniale e profetica di un autore come Guy Debord, capace come pochi altri di scavare nel fondo della nuova società capitalistica e individuare quello che egli chiamava semmai il trionfo dello «spettacolo», inteso come un «rapporto sociale fra individui mediato dalle immagini», un «sole che non tramonta mai sull'impero della passività moderna», l'emblema del cattivo sogno della società moderna che con esso esprime il suo «desiderio di dormire»: il trionfo, insomma, di un sistema economico fondato sull'«isolamento». Dall'automobile alla televisione, al computer potremmo dire che noi oggi, sono emersi questi beni della «società dello spettacolo» che si rivelano anche come «il consolidamento costante delle condizioni di isolamento delle "folle solitarie"»¹⁶.

¹⁶ Debord (1967), §§ 4, 13, 21, 28.

Passività, desiderio di dormire, isolamento, tutte caratteristiche che non erano certamente quelle immaginate da Gramsci per gli individui della società comunista. Il suo grande messaggio prima di tutto umanistico, si è scontrato con una sconfitta storica che ha portato all'affermazione di una società, quella dello «spettacolo», rispetto alla quale molti autori hanno parlato di «morte dell'uomo», intendendo per uomo quell'individuo colto, consapevole, attivo e sociale che aveva in mente Gramsci¹⁷.

A questo punto è doveroso e lecito porsi una domanda, tanto più nei confronti di un autore come Gramsci, per tanti versi antidogmatico e disposto all'autocritica, capace come pochissimi altri di tentare un aggiornamento della teoria marxiana rispetto ai tempi e ai contesti mutati. Questa è la domanda, espressa in maniera cruda e sintetica: che l'uomo come «soggetto collettivo della storia» sia in fondo una estrema, inarrivabile, ultima utopia di cui è stata capace la tradizione che si ispirava a Marx?

¹⁷ Cfr. Ercolani (2007²).

XIII

LA FINE DEL MARXISMO E LA VITTORIA DI NIETZSCHE

Volendo sintetizzare al massimo, si può affermare che il succo dell'ideale marxiano rispetto al trionfo, più o meno imminente, della rivoluzione comunista, consisteva nel «numero». In un fattore squisitamente numerico.

Sì, perché secondo il rivoluzionario di Treviri le dinamiche della produzione e della concorrenza capitalistica funzionavano in maniera tale da aumentare costantemente, e necessariamente, il numero di coloro che entravano nella schiera dei poveri («pauperizzazione»), schiera resa già piuttosto cospicua dall'alto numero di lavoratori sfruttati dai pochi (e sempre meno) proprietari dei mezzi di produzione. Le grandi masse proletarie, dapprima prendendo coscienza della propria situazione di sfruttati ma anche del fatto di costituire la stragrande maggioranza numerica all'interno delle società capitalistiche, quindi organizzandosi in maniera da produrre un'azione

rivoluzionaria unitaria, avrebbero ottenuto la vittoria abbastanza agevolmente e in tempi relativamente rapidi. Così da sovvertire i rapporti di proprietà, scalzare il potere economico e politico della borghesia e dare vita finalmente alla società senza classi o «regolata», per usare la nota espressione gramsciana. Il comunismo, insomma.

Il fattore numerico, il fatto di rappresentare gli interessi e la condizione della grande maggioranza dei cittadini delle società industrializzate era l'elemento cardine che consentiva a Marx e ai marxisti di ritenere inevitabile il crollo del sistema capitalista.

Questo era anche il dato che, per usare le categorie di Peter Worsley, accomunava il marxismo «prometeico» di Gramsci, quello che «cerca di cambiare il mondo», e il marxismo sistematico o «scientifico», quello che più dogmaticamente si limita ad aspettare che le contraddizioni all'interno della galassia capitalistica facciano il proprio corso e a quel punto interviene per «dare ordine» al nuovo mondo che emerge spontaneamente dalla realtà materiale delle cose¹.

Insomma, ciò che accomunava il marxismo «critico» di Gramsci e quello «materialistico» o dogmatico di Bucharin era proprio la certezza che la rivoluzione avrebbe trionfato, e questa certezza derivava dalla consapevolezza che la società comunista avrebbe spezzato le catene e realizzato gli interessi della grande maggioranza delle persone. Quindi non potevano esserci margini di fallimento. A differenza delle rivoluzioni precedenti, che erano dirette dalle mino-

¹ Worsley (2002), p. 102.

ranze e a loro unico profitto, «il movimento proletario era il movimento autonomo dell'immensa maggioranza nell'interesse dell'immensa maggioranza», per citare l'espressione del *Manifesto* riportata da Rubel². Insomma, il destino dei pochi proprietari dei mezzi di produzione, dei capitalisti, era segnato.

Si trattava indubbiamente, per usare le parole di Zygmunt Bauman, di vedere il socialismo come un'«utopia attiva», animata da una «sete di inevitabilità» che costituiva il portato della forza con cui il «positivismo» del XIX secolo, questa «autocoscienza di una società alienata», teneva l'immaginazione umana sotto la propria influenza, convincendo anche le menti migliori che la «prova teoretica» dell'inevitabilità del socialismo dovesse comportare automaticamente una traduzione sul piano della struttura del reale³.

La sete di inevitabilità andava suffragata da una prova teoretica inoppugnabile, e in questo senso il fattore numerico era difficilmente contestabile, almeno sul piano teorico (appunto). Non è un caso che in quegli anni che segnavano la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento moltissimi pensatori, e non solo, pur non essendo marxisti si erano onestamente convinti dell'inevitabilità del trionfo del comunismo.

Era il caso, per esempio, di Schumpeter, il quale nel 1943 riteneva di assistere con assoluta certezza

² Rubel (1974), pp. 249-250.

³ Bauman (1976), pp. 138-9. Per una ricostruzione specifica e critica del marxismo positivista, senza limitarsi a un giudizio *tranchant*, ma cogliendone anche la lettura più ricca e multiforme della storia, cfr. Tarcus (2008).

alla comparsa di fattori sociali, soggettivi e oggettivi, che «non soltanto preparano la distruzione del capitalismo, ma lavorano per la nascita di una società socialista»⁴.

Le cose non sono andate in questo modo e tale sconfitta ha colpito soprattutto quei marxisti che, alla stregua di Gramsci e probabilmente nessuno come lui, si erano impegnati in una elaborazione della dottrina marxiana volta a far recitare un ruolo più attivo proprio a quelle grandi masse che avrebbero dovuto beneficiare dell'istituzione di una società comunista.

Da questo punto di vista, prima ancora di una sconfitta sul piano storico, bisogna prendere atto della sconfitta di costoro sul piano filosofico, in quanto il soggetto rivoluzionario individuato per sovvertire l'ordine esistente capitalista non soltanto non aveva abbracciato l'ideale socialista e comunista ma, come abbiamo visto, addirittura aveva fatto confluire il proprio consenso verso i movimenti e i regimi nazisti e fascisti.

Nessun dubbio sul fatto che, lo abbiamo visto, analizzato da un punto di vista politico e sociale il Novecento si è caratterizzato come il secolo in cui hanno fatto la loro comparsa le «masse».

Ora, se questa categoria sociale e politica può senz'altro essere vista come un fattore fondamentale dei grandi accadimenti del secolo, pare altrettanto indubbio che proprio le masse non hanno recitato un ruolo di soggetto consapevole in quel frangente complesso e drammatico della storia occidentale, ma anzi

⁴ Schumpeter (1943), p. 162.

hanno finito col recitare quello di strumento, di esercito e carne da macello per i regimi imperialistici e ideologici che detenevano il potere effettivo.

Ecco allora che, sul piano teorico e filosofico, difficilmente si può negare che a comprendere questo aspetto delle masse, non volendo scomodare la categoria impegnativa della profezia, è stato il pensatore tedesco Friedrich Nietzsche, il quale, già alla fine dell'Ottocento, si pronunciava in termini inequivocabili: «È l'epoca delle masse: esse si sdraiano sul ventre dinanzi a tutto quanto è quantitativamente esorbitante. E così pure *in politicis*. Uno statista che ammassi dinanzi ai loro occhi una nuova torre di Babele, un qualche sterminato impero o potere, lo dicono "grande" – che importa se noi più prudenti e più riservati non vogliamo ancora per il momento abbandonare l'antica fede che sia soltanto una grande idea ciò che conferisce grandezza a un'azione e a una cosa»⁵.

Non c'è dubbio che il filosofo tedesco, nella sua spietata analisi dei processi di massificazione e livellamento della società del tempo, in antitesi all'esaltazione estrema dell'individualismo superomistico che egli promuoveva, finiva col porsi in un'ottica reazionaria e antimoderna, prima ancora che «antipolitica», come invece voleva Kaufmann⁶.

Se infatti si rivelava efficacissimo nella critica del fenomeno, per cui «i popoli vengono ingannati tanto perché *cercano* un ingannatore, cioè un vino eccitan-

⁵ Nietzsche (1965 sgg.), *Al di là del bene e del male*, pp. 152-3.

⁶ Kaufmann (1974), p. 412.

te per i loro sensi», così che «il demagogo, se non altro, deve far balenare dinanzi a loro conquiste e magnificenza», perché «è così che forse trova credito»⁷, piuttosto irrealistico, e intellettualmente aristocratico, ci sembra nella negazione assoluta di ogni forma partitica e organizzativa, fino ad arrivare al punto di definire la vera democrazia come quella che «deve impedire tutto ciò che sembra mirare all'organizzazione di partiti»⁸, poiché in realtà «il carattere demagogico e l'intenzione di influire sulle masse sono ulteriormente comuni a tutti i partiti politici: essi tutti sono costretti, per la detta intenzione, a trasformare in grandi stupidaggini-affresco i loro principi e a dipingerli così sulla parete»⁹.

Sembra evidente che il filosofo della volontà di potenza esprimeva una forma cruda di realismo che, a differenza di quanto abbiamo visto per Gramsci (e per Machiavelli), si traduceva in un rifiuto della politica (e della ragione) che di fatto relegava le grandi masse al ruolo di soggetti passivi in balia delle decisioni prese da un ristretto numero di migliori.

Una concezione, quella di Nietzsche, che derivava dal suo ritenere la migliore forma di governo quella che non interferisce con i desideri e le imprese dei pochi individui più intelligenti e capaci, appartenenti a quella casta sociale più alta che non deve darsi pena per le caste più umili, che del resto sono quelle che vanno a comporre le «masse» di cui il filosofo tede-

⁷ Nietzsche (1965 sgg.), *Aurora*, p. 132.

⁸ *Ibidem*, *Umano, troppo umano*, v. II, p. 252.

⁹ *Ibidem*, v. I, p. 243.

sco riconosce la «naturale incompetenza» rispetto alle questioni politiche e sociali¹⁰.

Certo è che, se siamo ben lontani dal Gramsci filosofo della prassi, siamo invece assai vicini al modo in cui sono andate le cose.

In tal senso, con Nietzsche ma anche con la piega che stavano prendendo gli avvenimenti in quei turbolenti anni di inizio Novecento, siamo lontani anche dalla concezione classica della politica, così efficacemente espressa da Aristotele e intesa come quella disciplina in cui il presupposto fondamentale è che «l'uomo per natura è un essere politico», e ciò non a seguito di un'istanza moralistica o umanitaria, ma di un'analisi razionale della natura, la quale «non fa niente senza scopo» e all'uomo soltanto ha dato «la parola» (*lògos*), in quella duplice accezione del termine greco che indica, al tempo stesso, la «facoltà di ragionare» e il «discorso»¹¹.

Questo perché nella comunità degli uomini, secondo il filosofo antico, non può regnare l'istinto e l'individualismo isolato e selvaggio, ma agli uomini sono state affidate le facoltà per collaborare e formare una società, in un'unione delle forze e delle capacità volte al miglioramento possibile dell'esistenza in questo mondo. All'uomo è stata data la facoltà di ragionare che, al tempo stesso, è anche facoltà di parlare e comunicare, di entrare in relazione con i propri simili: «la parola è fatta per esprimere ciò che è gio-

¹⁰ Cfr. Mencken (1908), pp. 192-3.

¹¹ Aristotele (1837), *Politica*, I, 2, 1253a, 3-10.

vevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato»¹².

Solo partendo da questi presupposti che vedono l'uomo politico naturalmente inserito in una società di uomini, si può poi passare a considerare l'individualità dei singoli, le differenze che sussistono fra ognuno. Lo stesso Aristotele, già nel capitolo II della *Politica*, non si nasconde che «d'altronde uno stato non consiste solo d'una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato di elementi uguali»¹³.

Tutt'altra faccenda rispetto dall'ideale di uomo aristocratico, cultore del «pathos della distanza» nei confronti della plebe espresso da Nietzsche, che non ha nulla da comunicare alla maggior parte degli altri uomini e che non nasconde una certa «ironia» se lo si vuole chiamare all'azione: «Un uomo, da cui gli abituali vincoli della vita siano caduti in misura tale che egli ormai non viva altro che per conoscere sempre meglio, deve poter rinunciare senza invidia e fastidio a molto, anzi a quasi tutto ciò che ha valore per gli altri uomini; gli deve bastare, come lo stato più desiderabile, quel libero, impavido spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni delle cose. Egli comunica volentieri la

¹² *Ibidem*, I, 2, 1253a, 15-18.

¹³ *Ibidem*, II, 2, 1261a, 23-25.

gioia di questo stato e forse non ha nient'altro da comunicare – e anche qui, invero, si ha una privazione e una rinuncia di più. Ma se tuttavia si vuole di più da lui, egli, scotendo benevolmente la testa, ci rimanderà a suo fratello, il libero uomo d'azione, e forse non nasconderà una certa ironia: la *libertà* di costui è, infatti, una libertà tutta particolare»¹⁴.

Né però può essere sufficiente limitarsi a questa contrapposizione tra un filosofo politico e sociale (Gramsci) e uno aristocratico e antipolitico (Nietzsche), il primo intento a elaborare una filosofia che risvegliasse le menti e le azioni delle masse e il secondo pieno di disprezzo per la grande maggioranza degli uomini considerati come «malriusciti».

Non è sufficiente perché comunque anche all'interno della speculazione gramsciana certi residui leninisti e legati all'esperienza sovietica si facevano sentire in maniera rilevante, soprattutto nella concezione del partito quale «moderno principe», in cui il confine tra una politica per le masse e un nuovo modo più sofisticato di irreggimentarle e manipolarle si rivelava assai labile. Basti, per esempio, ricorrere a quanto scriveva un altro pensatore italiano, figlio anche lui della tradizione che si richiamava a Marx, quel Rodolfo Mondolfo che proprio riferendosi alle affermazioni di Gramsci sul partito come «moderno Principe che doveva prendere il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico», parlava di affermazioni gravissime «per le quali Gramsci giunge ad allinearsi alle tesi di Stalin e Zdanov, che

¹⁴ Nietzsche (1965 sgg.), *Umano, troppo umano*, v. I, p. 42.

hanno posto il partito al centro della vita dell'uomo in tutti i suoi aspetti, dando ad esso un valore ed un potere assoluto», così che «in base a questi principi il partito, moderno Leviathan, si impone con tutta la rigidità dei suoi dogmi, esigendo da tutto il popolo e da ogni individuo la più completa sottomissione ed ortodossia, e condannando spietatamente ogni eresia ed ogni sostenitore e seguace di essa».

Proprio riferendosi al Gramsci che, occupandosi della politica di indottrinamento delle masse, parla fra le altre cose della funzionalità della «ripetizione» come del «mezzo didattico più efficace per operare sulla mentalità popolare» (cosa che, lo abbiamo visto, aveva già teorizzato lo psicologo delle masse per eccellenza, Gustave Le Bon), ancora Mondolfo insorgeva facendo notare che «senza dubbio l'efficacia della ripetizione e degli slogan può verificarsi solo a patto che non si facciano sentire al tempo stesso voci discordanti o contrarie; di modo che la ripetizione esige come complemento necessario di far tacere gli oppositori e di erigere una cortina di ferro che isoli le masse e gli individui da ogni contatto con concezioni e manifestazioni diverse o contrarie»¹⁵.

Non è questa la sede in cui entrare nello specifico di tale questione. Sicuramente vale la pena di registrare le critiche di Mondolfo a Gramsci, poiché se abbiamo visto in quest'ultimo il pensatore marxista che ha saputo cogliere meglio di altri la grande lezione storica del Novecento (riassumibile, non senza un certo riduttivismo, nella rivalorizzazione del momen-

¹⁵ Mondolfo (1975), pp. 298-9.

to soggettivo, ideale, sovrastrutturale), non possiamo tuttavia non considerare come, proprio nell'ambito del momento soggettivo, possa essere piuttosto labile il confine tra una politica *per* le masse e una di sfruttamento delle stesse.

La concezione di Nietzsche era certamente aristocratica e persino reazionaria¹⁶, ma anche la filosofia della praxis di Gramsci non era esente da elementi preoccupanti rispetto alle reali ricadute democratiche e universalistiche, con in più l'aggravante che in questo caso parliamo di un uomo che era anche un politico, che fino a un certo punto ha ricoperto ruoli dirigenziali all'interno del movimento comunista internazionale.

Ciò detto, l'elemento che emerge con forza è anche un altro ed ha a che fare con quella che potremmo chiamare «la vittoria filosofica di Nietzsche». Sì, perché al di là degli indubbi connotati antidemocratici presenti all'interno della sua speculazione, il pensatore tedesco ha elaborato un'idea di «rivolta» individuale o collettiva rispetto all'ordine di cose esistenti che si è rivelato trionfante nei confronti della grande utopia gramsciana e del marxismo «prometeico».

Il Novecento, infatti, soprattutto in quegli anni turbinosi della sua prima metà ma anche dopo, non si è certo rivelato come il secolo dell'individuo o delle collettività ansiose di acquisire una cultura e una

¹⁶ Di «radicalismo reazionario» del progetto politico di Nietzsche parla Losurdo (2002), p. 1094 e *passim*, nella sua monumentale e meticolosa ricostruzione del pensiero del grande filosofo.

coscienza politica che le preparasse a un'azione politica diretta e consapevole.

Su questo aspetto specifico si concentrava l'ironia di un autore come Schumpeter, che pure abbiamo visto attribuire al marxismo una forza vincente, e che però rispetto alla «consistenza e alla correttezza del tentativo di Marx di provare l'inevitabilità dell'obiettivo socialista» parlava del «modo assolutamente irrealistico» con cui il filosofo di Treviri attribuiva alle masse il proprio «scibbolet della "coscienza di classe"», falsando l'autentica psicologia dell'operaio che in realtà aspirava a diventare un piccolo borghese¹⁷.

Prendendo a prestito le parole di Albert Camus, possiamo dire che Nietzsche ci ha svelato in anticipo sui tempi che «il movimento di rivolta in cui l'uomo rivendicava il proprio essere spariva nella sottomissione assoluta dell'individuo al divenire. *L'amor fati* sostituisce ciò che era l'*odium fati*»¹⁸.

L'uomo soggetto attivo della storia, dominatore della natura e in grado di modificare il proprio posto all'interno del mondo, come immaginato da Marx e da Gramsci, si era rivelato alla stregua di un'ultima utopia senza riscontri nella realtà.

È ancora Camus a cogliere ed evidenziare questa «differenza capitale» fra Marx e Nietzsche: entrambi attendono il realizzarsi del superuomo (per Marx l'individuo finalmente libero all'interno della società comunista), ma nel farlo Nietzsche «proponeva di dire sì a ciò che è, Marx a ciò che diviene. Per Marx,

¹⁷ Schumpeter (1943), pp. 6-7.

¹⁸ Camus (1951), p. 100.

la natura è ciò che si sottomette per obbedire alla storia, per Nietzsche ciò a cui si obbedisce per soggiogare la storia»¹⁹.

Insomma, per Marx e per la filosofia della prassi l'essenza umana consisteva nell'incidere sulla realtà, nel modificare le condizioni poste in essere inizialmente dalla natura per costruire una realtà sociale ritenuta migliore e più giusta, mentre per Nietzsche il superuomo era colui in grado di cogliere quell'elemento essenziale e tragico al tempo stesso per cui non si può far altro che accettare quanto stabilito dalla natura e dal fato, senza illudersi di poter giungere a una terra promessa in seguito a un percorso lineare di redenzione o rivoluzione (l'Aldilà, la società di eguali), ma prendendo eroicamente atto del fatto che l'esistenza umana è caratterizzata da un'evoluzione circolare, dove nulla si modifica e tutto si ripete in un eterno ritorno dell'identico.

È un fatto difficilmente smentibile che nella prima metà del Novecento, in quegli anni tragici e turbolenti, a rivelarsi veri ed unici soggetti della storia sono stati i grandi capi e condottieri delle potenze belliche ed economiche, in nome di ideologie e missioni alle quali le grandi masse potevano aderire entusiasticamente o soccombere. La legge naturale più evidente, quella del più forte, aveva largamente trionfato rispetto agli ideali di emancipazione collettiva e uguaglianza sociale portati avanti da Gramsci. Fino ad arrivare al punto, lo abbiamo visto nell'analisi di Reich, di assistere all'emersione di una diffusa «psicologia

¹⁹ *Ibidem*, p. 107.

di massa del fascismo» che segnava il «tradimento» delle grandi masse nei confronti di quell'ideologia comunista e marxista che pure sosteneva di portare avanti gli interessi delle masse stesse.

Una sconfitta filosofica, quella del marxismo, che si verificava in un periodo di crisi del liberalismo e del liberismo che aveva preparato un terreno mai più così fertile per l'affermazione del socialismo. Quindi una sconfitta ancora più grave e significativa rispetto alla débâcle certificata storicamente dalla caduta del comunismo realizzato nel 1989.

Tanto grave da farci sostenere la tesi di una «fine del marxismo» di cui prendere atto già in quel periodo (potremmo prendere a data simbolo il 1933, l'anno della trionfale salita al potere di Hitler, anche col voto massiccio degli operai). Una fine rispetto alla quale il solo Gramsci, pur con i limiti cui abbiamo accennato, si rivelava pensatore capace di fornire nuove chiavi di lettura e programmi all'altezza dei tempi mutati. Ma forse quei tempi erano mutati fin troppo, e comunque il geniale pensatore non poteva fare molto di più dal carcere in cui era stato rinchiuso.

Né qualcuno sarebbe stato in seguito capace di raccogliere e rielaborare il suo pensiero, da cui pur si poteva ripartire per sviluppare una teoria e una prassi socialiste che fossero adeguate ai nuovi contesti.

Ammesso che Marx ed Engels avessero mai delineato effettivamente i contorni di una futuribile società comunista, sappiamo infatti che, a parte pochi cenni sparsi per esempio nella *Critica al programma di Gotha*, ciò non è mai avvenuto, di sicuro dopo Gramsci, malgrado ci si sia trovati di fronte ad autori vali-

di e importanti, non si è riusciti ad andare oltre rispetto a più o meno valide critiche, glosse, aggiornamenti, aggiustamenti di quanto avevano teorizzato i due capostipiti.

Né è mai, e ciò vale ancora di più oggi, comparso sulla scena qualcuno che potesse confezionare un nuovo *Manifesto* capace di fornire alla sinistra socialista le chiavi di lettura per interpretare e migliorare un mondo che, con tutte le trasformazioni anche importanti di cui abbiamo detto, continua pur sempre a rimanere governato da politiche liberali e da un'economia di matrice capitalistica.

CONCLUSIONI

IL GIARDINIERE E LA TALPA

FINE DELLA STORIA O PIUTTOSTO UNA STORIA FINITA?

Tracciare bilanci è impresa ardua di per sé. Pensare di farlo, poi, su una materia vasta e centrale come quella dello scontro fra le due principali correnti filosofico-politiche della tradizione occidentale moderna e contemporanea, dovrebbe comportare la consapevolezza di addentrarsi su un terreno insidioso e dai confini poco netti.

Invece, ovviamente fra alcuni autori appartenenti alla corrente vincente, il liberalismo, negli ultimi tempi si è diffusa l'abitudine di tracciare un bilancio tanto netto quanto indisposto a una visione più problematica.

Questo più o meno il quadro tracciato dai suddetti autori: la storia moderna e contemporanea dell'Occidente ha visto scontrarsi due grandi tradizioni di pensiero, quella liberale e quella giacobino-socialista, l'una paladina di valori quali la libertà dell'individuo, la tolleranza e la democrazia, l'altra sostenitrice

di ideali collettivistici, intolleranti e autoritari (quando non totalitari).

Lo scontro fra queste due «potenze», consumatosi attraverso varie tappe inseribili nel periodo compreso fra la rivoluzione francese e il 1989, avrebbe alla fine visto la vittoria della tradizione liberale, capace per tutta una serie di ragioni di imporre le sue istanze di libertà e democrazia. La sconfitta della tradizione avversa sarebbe stata, alla luce di tale lettura, tanto decisa quanto inappellabile. Un fallimento totale!

Una interpretazione di questo genere, secondo quanto abbiamo visto lungo tutto il libro, non può essere accettata se non a patto di abdicare al buon senso e alla complessità della storia. Tracciare un bilancio troppo netto e semplicistico comporta, innanzitutto, la visione manichea che vorrebbe raffigurare queste due tradizioni alla stregua di due monoliti dall'identità stabilita all'inizio e valida per sempre, non esposti all'inevitabile mutevolezza che deriva dai cambiamenti storici, culturali e sociali e dal confronto/scontro (vorremmo dire dialettico) con la tradizione avversa.

Ma tracciare un bilancio troppo netto e non problematico, vuol dire anche precludersi una comprensione più ricca e articolata della storia e dell'identità che la civiltà occidentale è andata assumendo nel corso degli ultimi due secoli, aspetto quanto mai fondamentale oggi che le democrazie liberali sembrano non doversi più confrontare con lo «scontro fra ideologie», bensì con quello fra «culture e religioni di civiltà diverse»¹.

¹ Huntington (1996), p. 54.

Comprendere la natura più ricca e articolata, oltre che più problematica, del processo che ha condotto all'identità della civiltà occidentale come oggi la conosciamo, significa possedere maggiori elementi di conoscenza per affrontare una realtà globalizzata in cui a confrontarsi sono intere civiltà, con tutto il rispettivo portato storico e culturale. A differenza di quanto accadeva quando a scontrarsi erano soltanto ideologie destinate ad esercitare influenza su un contesto geografico più limitato e in un ambito sociale che era quasi esclusivamente quello della realtà politica e governativa di una nazione.

Che il risultato del «grande scontro» fra la tradizione liberale e quella marxista abbia visto un deciso e importante prevalere della prima, costituisce un dato inoppugnabile che la nostra lettura più problematica non si sogna neppure di ribaltare in alcun modo.

La vittoria del liberalismo e la sconfitta del marxismo non sono quindi in discussione, anche se limitarsi a riepilogare la vicenda in questi termini non ci sembra che possa rendere giustizia né alla comprensione sul piano storico-filosofico né su quello di una analisi corretta dell'identità occidentale.

Proveremo quindi a tracciare un bilancio più problematico e inconsueto nel momento stesso in cui cercheremo di individuare il nerbo della speculazione dei tre grandi autori di cui ci siamo principalmente serviti per elaborare questo lavoro.

1. HAYEK: LIBERTÀ SENZA RAGIONE

Uno degli aspetti più curiosi, e per molti versi tra i più significativi, della vicenda di cui stiamo trattando, è che proprio nel momento in cui si è preso atto in maniera oggettiva della vittoria del liberalismo sulla tradizione marxista (a partire dall'ultimo decennio del Novecento), il pensatore a cui ci si ispirava maggiormente era forse il meno liberale degli autori che si richiamavano a tale corrente. Sedicente liberale, certamente, anche con una certa enfasi, ma all'atto pratico legato a molte idee proprie dell'Ottocento, anacronistiche rispetto agli sviluppi realizzati dalla teoria (e dalla prassi) liberale, tanto da far dubitare non pochi studiosi rispetto alla sua effettiva collocabilità all'interno della tradizione iniziata con Locke².

Da una parte, infatti, Hayek rifiutava alcune delle più importanti conquiste che il liberalismo del XX secolo aveva fatte proprie, come il suffragio universale, la democrazia parlamentare, l'idea di giustizia sociale e la pratica dell'intervento dello stato nelle faccende economiche (*welfare state*), ma anche i diritti universali dell'uomo, considerati un compromesso dell'Occidente con il paese figlio della Rivoluzione d'Ottobre, e persino la piena parità di diritti politici per le donne.

Tutto questo, che certamente colpisce o dovrebbe colpire un lettore ormai avvezzo alle democrazie con-

² Per esempio Freedman (1996), cap. VII, 5, inserisce Hayek tra i «falsi liberali». Per una ricostruzione della vicenda rimandiamo a Ercolani (2006).

temporanee, sbalordisce ancora di più se teniamo conto del fatto che si tratta del risultato coerente di una teoria che l'autore austriaco aveva elaborato fin dai primi scritti. E che contrasta non poco proprio con i capisaldi ideologici della dottrina liberale.

Se con essa, infatti, intendiamo quella teoria che, in linea generale, promuove la libertà dell'individuo e le sue facoltà volte a incidere sul reale (già l'individuo di Locke era impegnato a usare la propria ragione per uscire dallo stato di natura e trovare, nella società civile, il bene proprio e degli altri singoli), allora è già qui, o proprio qui, che l'autore austriaco se ne discosta clamorosamente.

Sì, perché l'individuo descritto da Hayek è caratterizzato da una profonda ignoranza strutturale e irrimediabile, che finisce per incidere sia sulle sue teorie che sulle sue azioni, lasciandole alla mercè di meccanismi inconsci e inintenzionali.

Questi meccanismi impersonali e inconsapevoli assurgono a un ruolo fondamentale, e sono la tradizione, l'adattamento, le conseguenze inintenzionali di azioni intenzionali, la libera e imprevedibile interazione fra gli uomini e, soprattutto, quello che Hayek chiama l'«ordine spontaneo», vero principio regolatore di tutta la realtà e di quella sociale in particolare, realtà in cui risulta fortemente sminuito il ruolo della ragione individuale consapevole e pianificatrice. Non a caso il filosofo austriaco tentava di dimostrare come più che su una «ragione» (*reason*) astratta che apparterrebbe agli uomini, almeno potenzialmente, in egual misura e che, se ben condotta, assicurerebbe il progresso della conoscenza, in realtà le

possibilità di conoscere per gli uomini sono fondate su una «mente» fisica (*mind*), fornita di «schemi mentali o regole» estremamente soggettivi ma, soprattutto, meta-coscienti rispetto alla ragione stessa, che quindi non li conosce e non ne è cosciente³.

Insomma, ogni individuo per Hayek possiede una parte limitatissima di conoscenza, per di più acquisita in maniera inconsapevole e di cui gli sfugge la visione d'insieme, tanto da non consentirgli di usare la propria ragione per modificare la realtà stabilita dall'ordine spontaneo delle cose (anch'esso immanente e inoscibibile se non *post festum* da ogni singolo).

In questo senso un'attenta studiosa italiana sottolineava come la concezione hayekiana della ragione non fosse in sintonia con la teoria liberale classica, che invece istituiva un nesso molto forte tra «libertà e ragione». Hayek, al contrario, operava una vera e propria «svalutazione delle facoltà razionali dell'essere umano», assai contrastante con la concezione della ragione umana da cui erano partiti i principali autori liberali⁴.

È tenendo presente questa idea di fondo di Hayek che si comprende la sua visione della realtà sociale quasi che si trattasse di un «giardino dell'Eden».

Sì, la società civile vista come un luogo sapientemente guidato dall'ordine spontaneo, virtuoso quan-

³ Cfr. Hayek (1937, 1942-4; 1945) e, più nello specifico, (1952), p. 89 e (1988), p. 22. Per una ricostruzione di insieme rimandiamo a Ercolani (2006), cap. I.

⁴ Quirico (2004), p. 92 e Forsyth (1988), pp. 236-7.

to più lasciato libero dall'intervento della ragione umana, delle istituzioni politiche o di ogni altra entità che non fosse questa forza immanente (e un po' misteriosa) immaginata da Hayek, che trovava nel libero mercato concorrenziale e nei suoi meccanismi spontanei la più piena realizzazione «terrena».

Si tratta di una svalutazione della ragione e del «genio umano» che si può far risalire a Mandeville, liberale anomalo come Hayek e da questi assai ammirato, il quale agli inizi del Settecento scriveva che ciò che noi spesso attribuiamo al «genio umano» e alla profondità della sua penetrazione, è in realtà dovuto alla «lunghezza del tempo» e all'«esperienza accumulata» attraverso molte generazioni⁵.

Rispetto a Locke, e con lui a buona parte della tradizione liberale potremmo dire, si tratta quasi di un «ritorno allo stato di natura», garantito, però, da quella forza immanente e virtuosa che Hayek chiama «ordine spontaneo».

Ciò era vero al punto che, lo abbiamo visto, persino il diritto e la legge, ossia gli atti costitutivi di ogni società umana civile, sorgevano secondo Hayek da meccanismi di evoluzione spontanea rispetto ai quali i legislatori dovevano limitarsi a codificare quanto la tradizione e l'esperienza avevano rivelato essere le usanze migliori, che quindi solo a questo punto, e solo per questo, potevano essere convertite in legge.

La società libera, insomma, non era per Hayek un parto della ragione umana, di uno sforzo del consorzio politico per costruire la dimensione più favorevo-

⁵ Mandeville (1705-1729), v. II, p. 142.

le al più alto numero di individui, bensì il risultato di dinamiche e meccanismi che sfuggivano alla coscienza e alla volontà degli uomini stessi, che si ritrovavano a svolgere il ruolo di ingranaggi indispensabili ma inconsapevoli.

Non a caso abbiamo parlato di un «giardino dell'Eden», e del resto è lo stesso Hayek a descrivere la sua società ideale come quella in cui l'uomo (il politico, il legislatore ecc.) non si comporta come l'«artigiano» (*craftsman*), che utilizza le proprie conoscenze per foggare i risultati del suo lavoro, bensì fa come un «giardiniero» (*gardener*) con le sue piante, che per favorire i risultati prodotti dall'evoluzione spontanea delle cose, si limita a fornire ad esse l'ambiente più appropriato⁶.

È quasi superfluo specificare che questo ambiente naturale ideale, il giardino della metafora che l'uomo doveva limitarsi a curare perché desse prodotti e frutti spontanei, condizione essenziale per una società libera, coincideva per Hayek con il mercato e con le logiche concorrenziali ad esso legate. Un luogo, evidentemente, in cui contano gli scopi, gli interessi e le azioni individuali, ma in cui la ragione (che pure è una facoltà umana, forse la principale) recita e deve recitare un ruolo assai limitato, poiché con la sua presunzione di riuscire a plasmare la realtà essa sarebbe alla base della costruzione di una società artificiale e illiberale.

Ma si tratta veramente di un giardino paradisiaco? Ovviamente no, abitiamo questo mondo e sap-

⁶ Cfr. Ercolani (2006), pp. 102-3.

priamo bene che nessuna soluzione umana è esente dall'imperfezione o dall'emergere di lati oscuri. Nulla di strano. Ne era consapevole lo stesso Hayek, laddove ammetteva che l'ordine spontaneo poteva produrre risultati «moralmente oscuri», poiché «l'evoluzione non può essere giusta»⁷.

Sempre Hayek, del resto, in buona compagnia della scuola marginalista e del suo maestro Menger, riteneva di trovare un appiglio moralistico nientemeno che in San Tommaso d'Aquino, il quale affermava che a causa dell'imperfezione degli uomini «molte cose utili verrebbero impedito se si proibissero in maniera rigorosa tutti i peccati»⁸.

San Tommaso stava argomentando in favore della tolleranza rispetto all'usura (proibirla rigorosamente avrebbe impedito tanti altri vantaggi, sosteneva il santo), e costituiva certamente un riferimento più autorevole rispetto al Mandeville che nel Settecento aveva teorizzato le virtù pubbliche prodotte dai vizi privati.

Ma non ci sembra questo il punto fondamentale. Non è certo con una critica moralistica nei confronti di Hayek, e del liberalismo alla sua maniera, che si compiono dei passi avanti nella comprensione del problema.

Con l'autore austriaco, piuttosto, emergeva un altro aspetto che ci sembra fondamentale per comprendere la crisi del nostro tempo (visto che, lo abbiamo detto, il liberalismo di Hayek è quello risulta-

⁷ Hayek (1988), p. 74. Cfr. Ercolani (2006), p. 122.

⁸ D'Aquino Tommaso (1932), II-II, q. 78, a. 1, ad. 3.

to vincente con la globalizzazione): la rinuncia aprioristica e scientificamente fondata (secondo le pretese del filosofo) alla ragione critica, a quella straordinaria facoltà umana di mettere in discussione i dati del reale per provare a elaborare modifiche e progetti volti al miglioramento delle condizioni.

Tale rinuncia comporta delle conseguenze tanto gravi quanto significative. Sì, perché ritenere che «in una società complessa l'uomo non ha altra scelta che quella di adattarsi da solo a quelle che gli sembrano *le forze cieche del processo sociale*, o meglio obbedire agli ordini di un superiore»⁹, equivale a dire che bisogna accettare l'ordine costituito, l'eredità proveniente dalla tradizione senza poter neppure immaginare di cambiare le cose in vista di una maggiore giustizia sociale, o comunque di un generico miglioramento. Significa, in altre parole, negare uno dei capisaldi del genere umano e della sua dignità.

Ciò è dimostrato dal fatto che il filosofo austriaco, peraltro in perfetta coerenza con la sua teoria, rifiuta espressamente uno dei punti fermi delle democrazie liberali contemporanee, ossia la meritocrazia, quella facoltà umana che in qualche modo riesce a diminuire i privilegi della condizione ereditata e a riportare su un piano di ragionevole parità la competizione fra gli individui.

L'individuo che vive nella società pensata da Hayek, infatti, non può sperare neppure che il governo intervenga per garantire a tutti i cittadini una ragionevole equità nelle condizioni di partenza, dimi-

⁹ Hayek citato in Nemo (1988), p. 271.

nuendo al massimo i privilegi derivanti dalle posizioni acquisite per diritto ereditario. Il filosofo, infatti, difendeva «l'eredità» affermando che è un modo per procurare vantaggi ai propri figli meno costoso socialmente che quello di combattere nella vita per procurar loro buoni posti, e aggiungendo, in un'altra opera, che l'individualismo da lui pensato non contemplava alcuna giustificazione perché si facesse partire tutti gli individui dallo stesso livello, impedendogli di trarre profitto dai vantaggi che non si erano in alcun modo guadagnati coi propri meriti¹⁰.

La vera e propria idolatria escatologica che Hayek nutriva per l'ordine spontaneo, insomma, lo portava a negare le basi stesse del liberalismo, a partire proprio dalle possibilità che questo voleva riconoscere all'individuo e alla sua ragione. Al punto che quasi qualsiasi nefandezza accadeva all'interno del giardino sociale immaginato da Hayek, veniva da questi giustificata nell'ambito di un contesto in cui l'uomo doveva limitarsi a svolgere il ruolo del giardiniere con il solo compito di garantire l'ambiente ideale alla libera e naturale evoluzione delle piante al suo interno.

Né si può dire, a fronte di tutto ciò, che l'autore austriaco volesse difendere il principio già enunciato da Lord Acton, quello secondo cui «la passione per l'uguaglianza rende vana la libertà», e prima ancora chiarito da Tocqueville («la democrazia vuole l'uguaglianza nella libertà, mentre il socialismo vuole l'uguaglianza nella povertà e nella servitù»)¹¹.

¹⁰ Hayek (1960²), p. 91 e (1948), p. 31.

¹¹ Acton (1907), p. 57 e Tocqueville (1864-1866), t. IX, p. 546.

Se infatti è vero che Hayek si scagliava contro qualunque cosa che odorasse anche lontanamente di uguaglianza, c'è da chiedersi quale libertà dell'individuo intendesse in realtà difendere visto che aboliva la meritocrazia, depotenziava la ragione individuale e sacrificava ogni azione umana sull'altare di un ordine spontaneo sconosciuto all'uomo.

Questo dovrebbe far riflettere non poco, visto che stiamo parlando di un modello liberale o presunto tale, quello di Hayek, che si ritiene vincente ed esemplare nella nostra epoca globalizzata, in cui gli eccessi di libertà concessi al mercato, a fronte di una svalutazione dell'intervento politico, hanno prodotto i disastri di cui sappiamo.

Tanto più che, e qui concludiamo, si trattava anche di un sistema di pensiero, quello di Hayek, non esente da una contraddizione di fondo oltremodo grave, in grado non soltanto di compromettere il giudizio complessivo sull'autore, ma anche e soprattutto di mettere in crisi un'intera epoca (o forse di spiegare questa crisi?) che a lui è sembrata ispirarsi per aspetti non secondari.

Hayek, infatti, grazie alla sua teoria dell'evoluzione culturale, stabiliva la superiorità assoluta del mercato. Quel vero e proprio «giardino dell'Eden» che la ragione umana non poteva mai eguagliare e che quindi essa doveva lasciare ai suoi funzionamenti spontanei. Poiché il mondo umano è governato dall'ordine spontaneo, la sua incarnazione terrena per eccellenza, il mercato appunto, non poteva far altro che rivelarsi l'elemento culturalmente e materialmente vincente. Ma allora non si spiega perché tutta la sua

opera di filosofia politica sia stata fondata su una critica implacabile e «razionale» delle democrazie moderne, colpevoli di aver abbracciato – almeno dal 1870 – le idee costruttivistiche che si fondavano su un intervento della ragione politica sulle questioni economiche.

La contraddizione è evidente: o Hayek doveva rinunciare alla sua teoria dell'evoluzione spontanea e fondare la superiorità del mercato su una propria idea razionalista, oppure la conservava ammettendo però che i voleri dell'ordine spontaneo non avevano portato al predominio del mercato bensì a quell'economia mista con cui l'Occidente ha prosperato fino agli ultimi anni del Novecento¹².

Si tratta indubbiamente di un punto debole troppo marcato per una teoria che molti, ai giorni nostri, hanno elevato al soglio di rappresentante più alta della tradizione liberale e dell'identità dell'Occidente.

2. POPPER: LA RAGIONE CRITICA

Al di là dei limiti intrinseci e delle contraddizioni presenti nella teoria di Hayek, è difficile negare che la società libera da lui intesa era fondata su presupposti che potremmo definire teologici (o comunque metafisici) che di fatto limitavano drasticamente il ruolo dell'uomo e della sua ragione, configurando un sistema in cui alla presunta libertà dei soggetti in campo non faceva seguito una legittima ricerca di

¹² Cfr. Dupuy (1992), pp. 277-8 e Ercolani (2006), pp. 171 sgg.

giustizia rispetto ai presupposti e alle conseguenze delle azioni dei soggetti stessi.

Un fondamento teologico, quello alla base della giustizia terrena sacrificabile in vista di una perfetta equità metafisica, che Hayek ritrovava ancora una volta in Tommaso d'Aquino, impegnato a dimostrare che la *lex humana*, poiché data a un intero popolo composto anche da uomini di scarsa virtù, «non può proibire tutto ciò che è contrario alla virtù», così che alla sola *lex divina* è dato di «non lasciare niente di impunito di ciò che è contrario alla virtù»¹³.

Nel caso del filosofo austriaco la questione assumeva contorni inquietanti poiché l'equivalente della legge divina era data da quell'«ordine spontaneo» che, rappresentato dal mercato concorrenziale, era ben presente all'interno della realtà terrena ed in grado di riconoscere o negare giustizia a uomini in carne ed ossa.

Tutto questo, ai nostri occhi, era il frutto di una libertà che Hayek teorizzava presupponendo un assioma centrale: l'abdicazione della ragione umana di fronte alla possibilità di comprendere il reale e quindi di tentare di darsi da fare per modificarlo in vista del bene comune (o della giustizia sociale, se si preferisce).

Un mondo, quello di Hayek, in cui gli uomini agiscono e interagiscono ma a cui non partecipano.

Di tutt'altro avviso, malgrado i punti in comune (e le esagerazioni che su questi si sono costruite), il pensiero di Popper e l'idea di liberalismo da lui propugnata.

¹³ D'Aquino Tommaso (1932), II-II, q. 77, a. 1, ad. 1.

Se l'uomo di Hayek era ignorante e inconsapevole rispetto ai meccanismi di fondo che caratterizzano l'evoluzione del reale, quello di Popper era fallibile, ma proprio per questo gli veniva riconosciuta la possibilità di incidere sul reale con la propria ragione, attraverso un metodo per «prova ed errore» che lasciava campo aperto ad eventuali correzioni successive.

Una differenza essenziale che ha inciso profondamente sull'intera speculazione popperiana, ma che si è rivelata anche più vicina agli sviluppi in senso razionale e democratico che la teoria liberale ha operato nel Novecento.

Cogliere questa differenza aiuta anche a comprendere meglio l'identità occidentale che caratterizza le democrazie liberali dei giorni nostri.

Innanzitutto, malgrado si tratti di un fatto fortemente sminuito o addirittura sottaciuto in specie dagli esegeti italiani di Popper, il primo dato che balza agli occhi concerne le notevoli differenze che il filosofo austriaco ha manifestato nel giudizio su Marx rispetto ai liberali di matrice hayekiana.

E dire che Popper viene considerato quasi unanimemente il più implacabile e definitivo critico della teoria marxiana, ma limitarsi a questo (come pure molti hanno fatto e fanno ancora oggi), significa rimuovere la critica altrettanto radicale che il pensatore austriaco compie del capitalismo ottocentesco, riconoscendo proprio a Marx meriti assai significativi.

Insomma, un Popper ben lontano, per esempio, da un Mises che a proposito del Marx «sociologo e filosofo della storia» parlava di uno che «non rappresentò mai nulla più che un abile agitatore che scrive-

va per le necessità quotidiane del proprio partito». Ma ben lontano anche dall'Hayek che, pur in un'opera dedicata affettuosamente a Popper, si incaricava di sfatare quel «mito supremo», quella vera e propria «leggenda» che narra del «deterioramento delle classi lavoratrici in conseguenza della nascita del capitalismo». Chi non ha sentito parlare degli «orrori del primo capitalismo?», si chiedeva Hayek, per il quale tale sistema di produzione ha gradualmente ma costantemente migliorato la condizione di tutti gli esseri umani e di tutte le classi sociali¹⁴.

Popper si discostava in maniera decisa da entrambi gli autori suoi connazionali, dapprima riconoscendo che proprio il Marx sociologo ci ha «aperto gli occhi e ce li ha resi più acuti», al punto che «un ritorno alla scienza sociale premarxiana è inconcepibile¹⁵; poi riconoscendo che il capitalismo del tempo di Marx era caratterizzato da uno «spietato sfruttamento (*ruthless exploitation*)» ed esprimendo consenso al fatto che il «capitalismo sfrenato (*unrestrained capitalism*)» avesse lasciato il posto all'«interventismo politico», modificando le società occidentali al punto da ritenere completamente «assurdo identificare il sistema economico delle democrazie moderne con il sistema che Marx aveva chiamato "capitalismo"»¹⁶.

Di notevole rilievo è il fatto che Popper, per marcare le differenze tra il capitalismo ottocentesco descritto da Marx e quello della metà del Novecento,

¹⁴ Hayek (1967), pp. 204-5 e (1944), p. 12.

¹⁵ Popper (1945), v. II, p. 82.

¹⁶ *Ibidem*, p. 140.

faceva riferimento proprio ai dieci punti programmatici esposti dal pensatore comunista nel *Manifesto*: in questo modo non aveva potuto non notare che molti di quei punti avevano trovato piena realizzazione nell'ambito delle democrazie occidentali, fra cui l'imposta progressiva sul reddito, il controllo da parte dello Stato dei mezzi di trasporto e comunicazione, l'aumento del numero delle fabbriche e dei sistemi di produzione di proprietà dello Stato o da questo controllati o partecipati, l'educazione gratuita per tutti i bambini nelle scuole pubbliche e l'abolizione del lavoro infantile nelle forme disumane e terribili che si verificavano al tempo di Marx¹⁷.

Certo, sappiamo bene, lo scriveva già Schumpeter¹⁸, che Marx ed Engels furono quasi costretti, nell'ambito di un programma politico rivolto all'azione concreta, ad inserire delle istanze «riformiste» che offrissero un programma realistico ai lettori, ma che erano in contraddizione con le idee di chi voleva ribaltare l'ordine capitalistico, ritenendo inutile ogni riforma all'interno dello stesso. Ma tant'è, al di là delle intenzioni e convinzioni latenti dei due rivoluzionari, Popper gli riconosceva comunque di aver compreso meglio di altri la società del proprio tempo e, in qualche modo, di aver avanzato delle istanze non soltanto ampiamente giustificate ma che avrebbero visto anche il graduale riconoscimento da parte della storia.

Il filosofo austriaco, in questo modo, sfuggiva a quell'operazione banale e assai riduttiva che consiste

¹⁷ *Ibidem*, pp. 140-141.

¹⁸ Schumpeter (1943), pp. 317-8.

nel considerare la storia che da Marx (e addirittura, prima, da Rousseau) porta a Stalin e agli orrori del Novecento come un *continuum* magmatico e indifferenziato, da condannare *in toto* e a prescindere dagli indubbi risultati conseguiti.

Questa visione più aperta proposta da Popper, del resto, è coerente in un pensatore che riteneva che «il più durevole contributo allo sviluppo della conoscenza che una teoria può fornire consiste nei nuovi problemi che essa fa nascere»¹⁹: da questo punto di vista le teorie di Marx di problemi per il futuro ne hanno fatti sorgere eccome.

La veemenza riduttiva con cui per esempio Mises e Hayek (certamente spaventati dall'Ottobre sovietico) condannavano Marx e il marxismo successivo mettendoli all'interno di uno stesso calderone, contrasta non soltanto con i più recenti e ragionevoli studi sul filosofo di Treviri (che tendono a distinguere Marx da quanto ne è seguito, sul piano storico come su quello ideale), ma anche con quanto già riconosceva nel 1929 il più obiettivo, e tutt'altro che marxista, filosofo spagnolo Ortega Y Gasset, laddove scriveva che «nessuno ignora che se in Russia trionfò il bolscevismo, fu perché lì non vi erano borghesi», e già questo basterebbe per convincersi che il socialismo di Marx e il bolscevismo «sono due fenomeni storici che condividono una ridottissima dimensione comune». Schumpeter già nel prologo alla parte da lui dedicata a Marx di *Capitalismo, socialismo e democrazia*, scriveva che «tra il vero significato del mes-

¹⁹ Popper (1963), p. 222.

saggio di Marx e la prassi e l'ideologia bolscevica v'è un abisso grande almeno quanto quello che c'era tra la religione degli umili Galilei e la prassi e l'ideologia dei principi della chiesa o dei cavalieri medievali», mentre Popper, con minore enfasi letteraria ma uguale nettezza concettuale, riconosceva che Marx, contrario a ogni forma di tecnologia sociale, non fornì alcuna base al partito comunista russo²⁰.

La critica netta al «capitalismo sfrenato» e il riconoscimento tributato a Marx non sono, lo abbiamo visto, gli unici elementi che distinguevano Popper da alcuni dei massimi pensatori liberali del Novecento. Anzi, proprio da qui si può prendere spunto per valutare le posizioni del filosofo austriaco sul ruolo dello Stato e sulla necessità che questo intervenga nella dimensione economica, in netta contrapposizione rispetto al *fil rouge* di demonizzazione dello Stato e dell'intervento governativo volto al *welfare state* che, dalla fine del Secondo conflitto mondiale, legava l'Austria agli Stati Uniti.

Basti pensare a Mises, che nel 1949 scriveva che l'interferenza del governo (nelle questioni economiche) «comporta sempre un'azione violenta o la minaccia di tale azione». Ciò perché i fondi che un governo impiega per «qualsivoglia obiettivo» sono il frutto dell'imposizione fiscale, mentre le tasse vengono pagate «perché coloro che le pagano hanno paura di opporre resistenza a quelli che le raccolgono. Per cui alla moderna deificazione dello Stato,

²⁰ Ortega Y Gasset (1929), p. 283, Schumpeter (1943), p. 3 e Popper (1945), v. II, p. 83.

concludeva Mises, bisogna contrapporre la saggezza degli antichi romani che raffiguravano simbolicamente lo Stato come «un fascio di aste con un ascia nel mezzo»²¹.

Hayek, nel 1956, si pronunciava in una vera e propria arringa contro quel «pasticcio di ideali male assemblati e spesso inconsistenti» che ha preso il nome di *welfare state* e che ha largamente sostituito il socialismo come obiettivo principale dei riformatori. Esso richiede un'attenta valutazione «per accertare se i suoi risultati non siano oltremodo simili a quelli del socialismo vero e proprio»²².

Tali affermazioni trovavano un'eco dall'altra parte dell'Atlantico, come nel caso del premio Nobel per l'economia Milton Friedman (ispiratore teorico del futuro governo Reagan, come Hayek lo sarebbe stato per il governo Thatcher in Inghilterra), il quale nel 1962 celebrava con enfasi l'apogeo del *laissez faire* (alla fine del 1800), in cui la «carità privata», e non l'intervento del governo, si rivelava come «il più auspicabile dei mezzi» per alleviare la povertà. A quel tempo, notava Friedman con nostalgia, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti si assisteva a una straordinaria proliferazione di «organizzazioni e istituzioni per l'elemosina privata», mentre oggi «uno dei costi più alti dell'estensione delle attività pubbliche per il *welfare*» è dato proprio dal «corrispondente declino delle attività caritative private»²³.

²¹ Mises (1949), p. 719.

²² Hayek (1967), p. 221.

²³ Friedman M. & R. (1962), pp. 190-1.

Con l'anarco-capitalista americano Rothbard, nel 1970, si assisteva a una condanna estrema dell'interventismo: infatti mentre il libero mercato massimizza l'utilità sociale, lo Stato non può «mai» neppure aumentarla, così che il *free market* si rivela necessario all'armonia e al mutuo beneficio, mentre l'intervento dello Stato produce «conflitti di casta, coercizione e sfruttamento»²⁴.

Popper, lo abbiamo visto, malgrado il fatto che, soprattutto in Italia, venga rubricato all'interno di un liberalismo monolitico e indistinto, si distaccava nettamente da questo filone austro-americano che abbiamo ricordato, da una parte riconoscendo al *welfare state* un ruolo fondamentale nell'aver contribuito a combattere fenomeni come la povertà, la disoccupazione, le rigide differenze di classe ecc.²⁵; dall'altra, pur mettendo in guardia dai rischi di un'ipertrofia del ruolo dello Stato (definito «male necessario»), e prevedendo una serie di limitazioni, Popper affermava espressamente che «non bisogna permettere al potere economico di dominare su quello politico e anzi, se necessario, il potere economico deve essere combattuto e posto sotto il controllo di quello politico»²⁶.

Lo ripetiamo, qui non si vuole negare che Popper, ispirandosi a un caposaldo del liberalismo classico, ha sostenuto l'opportunità di limitare il più possibile

²⁴ Rothbard (1970), p. 16.

²⁵ Popper (1963), p. 370.

²⁶ Popper (1945), v. II, p. 126. Ancora nel 1992 affermava che «non può esserci libero mercato senza intervento dello Stato», cfr. Popper (1992), p. 32.

il ruolo dello Stato, però si difetta di acribia a limitarsi a ciò. Fuori dall'Italia autorevoli studiosi hanno evidenziato le idee «interventiste» del filosofo, marcandone la distanza dalla «nebulosa neoliberale» e spingendosi fino a definire «socialdemocratico» il suo pensiero che difende sì la «libertà individuale» ma anche la libertà dell'individuo rispetto alle varie forme di «sfruttamento economico»²⁷.

Questi elementi rilevanti che distinguono Popper dal liberalismo economico di matrice austriaca, derivavano indubbiamente da una teoria della conoscenza che, per esempio lo differenziava non poco da Hayek. Quest'ultimo infatti, lo abbiamo visto, ritenendo l'uomo ignorante e la ragione umana un mero ingranaggio di quella grande e sconosciuta macchina che è l'ordine spontaneo, lasciava ai meccanismi impersonali della società umana (primo fra tutti il mercato) il ruolo principale, raffigurandosi quel giardino edenico in cui all'uomo spetta un ruolo oltremodo secondario. Popper, invece, ritenendo l'uomo fallibile e la ragione umana capace di pervenire a delle verità di volta in volta migliorabili, attribuiva agli individui un compito centrale nell'ambito del consorzio umano: procedere attraverso tentativi ed errori verso il miglioramento della società umana, tramite una ragione non dogmatica ma critica, facendo uso della tolleranza e del dialogo aperto e non escludendo, ma anzi incoraggiando, l'intervento dell'uomo e della sua ragione nelle questioni economiche e in generale nei meccanismi di funzionamento di una società libera.

²⁷ Baudouin (1994), p. 222 e Shearmur (1996), pp. 114-115.

Vero che Popper negli anni successivi alla pubblicazione di *Open Society* si preoccupò in più occasioni di smorzare le sue idee «interventiste», esaltando le virtù del libero mercato e degli effetti spontanei prodotti dalle azioni umane, ma senza mai venire meno a quel caposaldo che non permetteva agli individui di recitare la parte di semplici «giardinieri» della società: con buona pace dell'«anticostruttivismo» hayekiano, infatti, Popper ancora nel 1972 scriveva che «noi dobbiamo costruire (*construct*) istituzioni sociali che proteggano le persone economicamente deboli da quelle economicamente spietate», perché «il potere politico può controllare il potere economico»²⁸.

Non c'è dubbio che il liberalismo di Popper, ispirato a una visione della ragione umana kantianamente illuministica (*Sapere aude!*), ha colto in maniera più efficace e rispondente le caratteristiche delle società liberal-democratiche dell'Occidente, rivelandosi come un pensiero maggiormente capace di seguire le vie tortuose ma inevitabili della modernità.

Il suo limite, a nostro avviso, è stato quello di non riconoscere fino in fondo a Marx il ruolo imprescindibile che questi ha avuto nel denunciare i grandi limiti del capitalismo e delle società liberali dell'Ottocento, ponendo di fatto le basi per quella trasformazione del liberalismo che avrebbe portato, gradualmente ma inesorabilmente, alle liberal-democrazie in cui viviamo oggi.

Il limite di Popper, potremmo dire, è consistito nell'elaborare una ragione sì critica (a differenza di

²⁸ Popper (2008), p. 277.

quella impotente e persino dannosa immaginata da Hayek), ma di fatto avulsa dalla storia, chiusa in un laboratorio senza tempo e senza contesto.

Solo così si spiega il fatto che Popper da una parte riteneva essere la «violenza» l'elemento più dannoso del marxismo, l'idea di una rivoluzione condotta con le armi e volta a sovvertire il potere costituito; dall'altra, ancora nel 1988 (a pochi anni dalla sua morte), riconosceva che una dittatura è quella in cui il governo non può essere rimosso senza spargimento di sangue, che per la democrazia «vale la pena lottare e anche morire!»²⁹; il tutto dimenticando, come abbiamo visto, che ciò che mancava ai tempi di Marx era proprio la democrazia, perché la percentuale di persone in possesso del diritto di voto era irrisoria. Un elemento di incoerenza assai rilevante, per un epistemologo destinato a lasciare un segno indelebile nella cultura scientifica dell'Occidente.

3. GLI SCAVI DELLA TALPA: PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI (ANCHE) MARXISTI

Se la società immaginata da Hayek era un giardino in cui l'uomo e la sua ragione interpretavano il ruolo di un mero ingranaggio, quindi incapaci di elaborare dei cambiamenti strutturali con consapevole razionalità senza produrre danni all'intero sistema, la società descritta da Popper prevedeva e anzi pro-

²⁹ *Ibidem*, p. 364.

muoveva l'intervento della «ragione critica», capace di elaborare un'«ingegneria sociale gradualistica» volta alla «pianificazione della libertà» e al controllo di essa mediante appunto la ragione: una ragione socratica e, quindi, consapevole dei propri limiti, non disposta a coartare in qualsivoglia modo gli altri uomini neanche in nome della felicità³⁰.

Ma comunque una ragione attiva, capace di incidere sul sistema sociale e di modificarlo, attraverso tentativi ed errori, in vista di riforme a beneficio della libertà degli individui.

Analizzando la questione in altri termini, potremmo dire che Hayek concepiva una visione minimale della ragione politica, vista come un'entità che doveva rimanere esterna rispetto al meccanismo spontaneo della società, mentre Popper la inseriva a pieno titolo all'interno del meccanismo stesso e la riteneva anzi capace di coglierne i difetti e di elaborare dei piani volti a correggerli.

Per Gramsci, e per la tradizione marxista in genere, sulla scia della filosofia hegeliana, ragione e realtà coincidevano, costituivano due momenti inscindibili di un unico processo. Quello che è fondamentale comprendere, a nostro avviso, è che la coincidenza fra realtà e ragione non era tanto ontologica quanto, piuttosto, cronologica: la ragione si trova sempre e comunque ad operare in un momento storico dato, il contesto economico e sociale, ma anche quello culturale (in senso lato), incidono sulla ragione e la formano almeno tanto quanto essa può incidere sulla realtà.

³⁰ Popper (1987), p. 43.

Da qui deriva il secondo connubio inscindibile per la tradizione marxista: quello fra teoria e prassi, fra ragione e azione. La ragione coglie innanzitutto il proprio tempo, si forma sulla base della realtà che caratterizza quel tempo ed è quindi in grado di elaborare una prassi volta a superare le contraddizioni che riguardano quel dato momento storico. Soltanto premesso ciò si può dire che, per i marxisti, una teoria è valida nella misura in cui implica una prassi rivoluzionaria, così come un'azione politica risulta efficace se contiene un'elaborazione teorica che la sostiene.

Questa presenza della ragione nella realtà, l'identità che sussiste fra esse all'interno di un medesimo contesto storico, è ciò che rendeva possibile immaginare una rivoluzione radicale ai tempi di Marx, rivoluzione compiuta da un proletariato che, a differenza della borghesia, la cui genesi e sviluppo storico come classe sociale obbediscono ad un «automatismo cieco» inerente al funzionamento stesso del modo di produzione capitalista, conosce nel corso del suo sviluppo una metamorfosi strutturale: «in origine massa inerte “di fronte al capitale”, finisce attraverso le sue lotte per costituirsi in “classe per sé”», secondo la felice sintesi di Rubel, che a sua volta citava il Marx della *Miseria della filosofia*³¹.

Se la ragione per Hayek era sostanzialmente estranea (e subordinata rispetto) al processo naturale dell'ordine spontaneo, quindi inadatta a modificarlo; se la ragione di Popper, consapevole della propria fallibilità, era adeguata a pensare delle modifica-

³¹ Rubel (1974), p. 197.

zioni graduali e sempre passibili di revisione; la ragione concepita da Marx e dalla tradizione da lui ispirata era in grado di guidare una vera e propria rivoluzione dell'assetto sociale, proprio perché coincidente con una realtà intrisa di contraddizioni che andavano necessariamente superate in seguito all'«inevitabile» tracollo del capitalismo.

Questo impianto teorico-pratico, fondato sulla ragione in grado di intervenire nella realtà di un determinato tempo (il proprio) ha a nostro avviso prodotto due effetti, certamente legati ma nella sostanza assai differenti.

Il primo effetto è stato quello di rendere capace Marx, che aveva colto come nessun altro le contraddizioni del capitalismo ottocentesco, di incidere talmente sulla realtà del proprio tempo da provocare, come ammesso dallo stesso Popper, la caduta di quel sistema fondato sullo sfruttamento selvaggio dei lavoratori con l'appoggio di un governo eletto da una porzione ridottissima di popolazione.

Dalla fine dell'Ottocento i governi liberali avevano iniziato un'opera di graduale democratizzazione del sistema elettivo, di introduzione di riforme ispirate alla legislazione sociale e di tutela in generale delle categorie sociali più deboli e sfruttate dal capitalismo selvaggio senza alcun precedente nella storia, tanto da spingere due autori oltremodo diversi come Gramsci ed Hayek, e quindi con un giudizio diametralmente opposto, a individuare nel medesimo anno, il 1870, rispettivamente il momento in cui avviene il «mutamento delle forme del conflitto sociale-politico» che avrebbe imposto il passaggio dalla

«guerra di movimento» alla «guerra di posizione», e quello in cui far iniziare «il declino del liberalismo» a causa di una «reinterpretazione della libertà», da raggiungersi attraverso l'intervento dello Stato³².

Che Karl Marx, la «vecchia talpa», il primo autore a scavare in maniera sistematica tra le contraddizioni presenti all'interno del «giardino» liberale, avesse avuto un ruolo determinante nel provocare quel passaggio epocale crediamo di averlo dimostrato ormai ampiamente³³. Se non altro perché, volendo richiamarsi al metodo popperiano, aveva contribuito come nessun altro a individuare il problema (un metodo di produzione fondato sullo sfruttamento, con l'appoggio fattivo di governi eletti da una ristretta minoranza di cittadini), lo aveva quindi criticato con profonda sistematicità ed aveva proposto delle soluzioni, fra cui i dieci punti contenuti nel *Manifesto*, che per ammissione dello stesso Popper si erano tutti realizzati oltre le più rosee aspettative. Da lì era nato un nuovo problema, una nuova situazione, ma che coincideva anche con un'altra epoca che non era più quella in cui si era trovato ad operare il filosofo di Treviri. Basti pensare al fatto che tutte le rivoluzioni comuniste accadute nel XX secolo, al contrario di quanto immaginato dalla Talpa, sono avvenute in paesi dove la borghesia e il capitalismo erano ben lungi dall'aver raggiunto il loro massimo sviluppo.

³² Gramsci (1975), pp. 1566-7 e Hayek (1978), p. 134. Cfr. anche Burgio (2002), p. 143.

³³ Per un approfondimento delle questioni specifiche, rinvio ad Ercolani (2011).

Certamente, proprio perché di passaggio epocale si è trattato, e tenuto conto del fatto che il pensiero di Marx era «pensiero del proprio tempo», a questo punto sono venuti a galla tutti i limiti insiti nella sua teoria.

Innanzitutto il fatto che Marx, per convinzione metodologica, non aveva per nulla delineato i contorni di come avrebbe dovuto essere la società comunista, limitandosi a considerare che essa sarebbe sorta all'interno di una società capitalistica che fosse arrivata al suo massimo grado di realizzazione e sviluppo. Da qui sono emersi quegli elementi di escatologismo (la fine necessaria del capitalismo e la futura società senza classi) che hanno alimentato il dogmatismo, cioè da una parte l'accettazione passiva del dogma marxiano senza preoccuparsi di considerare i tempi e le situazioni mutate, dall'altro la sottovalutazione del fattore soggettivo e umano, per cui ci si è limitati a considerare che la società comunista si sarebbe affermata automaticamente in seguito all'esplosione delle contraddizioni interne alla società capitalista.

Da questo punto di vista sono pregnanti le considerazioni di Corrado Ocone, laddove nella sua agile ed efficace sintesi su Marx si chiedeva retoricamente «che senso ha organizzare un movimento teso ad abolire lo stato di cose presenti e a instaurare la società senza classi, cioè il comunismo, se il comunismo va inteso [...] non come un dovere morale ma come una necessità storica e come il fine oggettivo a cui tende tutta la vicenda umana?»³⁴.

³⁴ Ocone (2008), p. 46.

Una visione, quella di origine teologica o teleologica, che Marx aveva desunto da Hegel e che lo portava a strutturare la propria speculazione in base a un «ritmo prestabilito» risolvendosi nei due movimenti dell'«estraniazione (caduta)» e dell'«appropriazione (redenzione)», secondo una visione lineare del tempo (opposta a quella circolare presente, ad esempio, negli Stoici antichi e in Nietzsche) che faceva ritenere al cristianesimo che il Regno dei cieli avrebbe costituito il momento finale della storia di caduta, redenzione e salvezza finale per l'uomo, e che portava Marx a ritenere che il comunismo fosse «la soluzione dell'enigma della storia»³⁵. In questo senso aveva visto giusto Schumpeter quando descriveva il marxismo come una «religione», appartenente a quel «sottogruppo di religioni che promettono il paradiso in terra», e parlava del marxista ortodosso come di una persona che, come ogni credente in una fede, riteneva il suo oppositore non soltanto in errore ma macchiato dal peccato³⁶.

Ma soprattutto sono venuti alla luce gli errori degli epigoni di Marx, di coloro che si sono limitati a riprodurre il dogma del maestro dimenticando proprio il suo insegnamento più duraturo, quello per cui il materialismo è anzitutto materialismo storico, quindi strettamente legato al proprio tempo e all'analisi della contingenza, in grado di portare avanti soluzioni che superino le contraddizioni di quel determinato momento.

³⁵ Marx (1968), p. 122, Bobbio (1997), p. 25.

³⁶ Schumpeter (1943), p. 5.

Da questo punto di vista, per esempio, la grave sottovalutazione della «libertà formale» e delle regole democratiche, più che comprensibile al tempo di Marx (quando non v'era democrazia né libertà formale per intere schiere di esseri umani), risultava del tutto anacronistica e foriera di sconfitte e tragedie storiche nel Novecento, quando il suffragio universale e la democrazia sociale avevano visto una notevole estensione verso le classi sociali più deboli e povere praticamente in tutti i paesi liberali.

L'assenza nel pensiero di Marx di un manifesto programmatico per il futuro, che del resto sarebbe stato in contraddizione con i fondamenti della sua teoria, unita all'incapacità degli epigoni di aggiornare la speculazione marxiana di fronte ai tempi mutati, ha costituito un *mix* decisivo per la sconfitta storica del movimento marxista, per quell'«autoliquidazione del comunismo storico» di cui parlava Tosei, che si è verificata attraverso «la trasformazione dell'economia e della politica nel senso dell'egemonia dei cittadini produttori» in una «statizzazione delle forze produttive governate da uno Stato-partito»³⁷. Ciò è stato riscontrabile non tanto e non solo nell'implosione drammatica dell'Unione Sovietica (e nell'incapacità di uscire dallo stato di eccezione antidemocratico da parte degli altri paesi comunisti), quanto nel fatto che ancora oggi i più conosciuti teorici marxisti (o che a Marx si ispirano) non riescono ad andare oltre rispetto a più o meno fasciose ed efficaci analisi del presente, incapaci di elaborare alcuna prassi con-

³⁷ Tosei (1991), pp. 320-1.

creta ispirata sì agli assunti del filosofo di Treviri, ma aggiornata alle nuove condizioni sociali e ai nuovi rapporti di forza (per usare il linguaggio marxiano).

Basta aprire alcuni dei volumi più illustri e significativi dell'ultimo periodo. Ecco che, allora, si osserva un autore come Marco Revelli che, in un volume che si proponeva di andare *Oltre il Novecento*, dopo una stringente analisi delle forme di produzione mutate e dei nuovi scenari nel rapporto fra potere economico e forze lavoratrici, individuava il nuovo soggetto rivoluzionario nel «passaggio dall'estenuata figura del militante a quella, ancora incerta e vacillante, del Volontario», proprio mentre Antonio Negri e Michael Hardt, nel loro celebre *Impero*, anch'essi dopo una raffinata e fascinosa analisi, riponevano le speranze di resistenza al nuovo ordine del liberismo globalizzato nella figura del «militante creativo», ispirato da un «progetto di amore» che tragga spunto nientemeno che dalla leggenda di S. Francesco³⁸.

Né le cose vanno meglio leggendo il recentissimo libro di Slavoj Žižek, che individuando nelle «baracopoli» il fenomeno geopolitico quantitativamente più rilevante del capitalismo globale, suggerisce che da questi abitanti, e dalle vittime dell'*apartheid* e del «terzo mondo» in genere, possano emergere i nuovi soggetti rivoluzionari: se il compito principale nel XIX secolo era di politicizzare ed educare la classe proletaria, nel XX secolo far risvegliare le immense popolazioni rurali dell'Asia e dell'Africa vittime della colo-

³⁸ Revelli (2001), p. 286 e Hardt-Negri (2000), p. 381.

³⁹ Žižek (2008), pp. 424-427.

nizzazione, ora, nel XXI secolo, si tratta per Žižek di «politicizzare, organizzare e disciplinare le “masse destrutturate” degli abitanti delle baraccopoli»³⁹.

Più ortodosso l'allievo di Lukács, István Mészáros, convinto ancora che il soggetto rivoluzionario è sempre costituito dalle «classi lavoratrici» e per il quale l'attuale «crisi del marxismo» è dovuta al fatto che la maggior parte dei suoi rappresentanti continua ad adottare «un atteggiamento difensivo», che non tiene conto del salto di qualità che si è verificato negli ultimi decenni del Novecento. Con questa svolta epocale, in cui si è manifestata una «crisi strutturale del capitale», si può e si deve ricominciare a pensare di sostituire il sistema capitalistico, non più in grado di salvarsi grazie al compromesso della «strategia del pieno impiego» o dell'«espansione del welfare state», in cui la stragrande maggioranza delle persone «vive nelle condizioni più abominevoli», e quindi smettendola con l'illusione contemporanea secondo cui «il compito dei socialisti è di amministrare più equamente il capitalismo»⁴⁰.

Grande è la confusione che regna sotto il cielo dei critici del sistema capitalistico orfani di Marx, ma soprattutto mancano quell'analisi teorica del presente e quella strategia programmatica che hanno dato al filosofo di Treviri la possibilità di incidere grandemente sulla realtà del proprio tempo, smuovendo una massa tale di persone da costringere i governi, liberali e non, ad accogliere riforme sostanziali in ambito sociale, politico ed economico.

⁴⁰ Mészáros (1995), pp. 673-4 e 982-4.

Manca, anche, consapevoli di andare in una direzione teoreticamente opposta rispetto agli intenti dichiarati di Marx ed Engels (che si proponevano di promuovere una nuova forma di socialismo «dall'utopia alla scienza»), quella «spinta utopica» che, sottolineava Luciano Canfora, smuove la storia come avevano fatto l'utopia cristiana con la sua idea di redenzione universale e l'utopia illuministica con l'idea di pace perpetua, e come di fatto avevano saputo fare i due autori comunisti facendo balenare l'ipotesi concreta di una società in cui sarebbero venute meno le gerarchie e le ingiustizie di ogni genere⁴¹.

Certo, un autore come Mészáros potrebbe accusare la nostra interpretazione di restare ferma a una visione minimale di socialismo, che di fatto non contempla la possibilità di sostituire il sistema capitalistico nel suo insieme con un'organizzazione della società ispirata agli assunti comunisti. Ma tant'è! Il risultato di Marx, grazie alla sua geniale e potente analisi, è stato quello di recitare il ruolo di elemento critico all'interno del sistema capitalistico, di fattore esterno in grado però di incidere, potremmo dire in maniera dialettica, sulle società liberali al punto di costringerle ad accettare al proprio interno riforme democratiche e socialiste che di loro spontanea volontà non avrebbero mai contemplato.

Difficilmente, ci viene da dire, è pensabile che ai nostri giorni gli autori marxisti, o comunque mossi da una critica al sistema di produzione capitalistico, possano ottenere un risultato ulteriore senza avvicinarsi

⁴¹ Canfora (1992), p. 21. Cfr. Bobbio (1997), p. 247.

neppure lontanamente alla capacità analitica, alla profondità teorica e al realismo strategico di cui avevano dato prova la vecchia Talpa e il fido Engels.

Non bisogna dimenticare che la civiltà occidentale, retta dai governi liberali, in cui questi due signori avevano cominciato a scrivere, era quella in cui il capitalismo costringeva la maggior parte degli operai, come quelli di «Little Ireland» a Manchester, descritti da Engels ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), a vivere tra masse di immondizia e melma nauseabonda, fra orde di donne e bambini laceri e sudici come i maiali, dove «la razza umana ha toccato lo stadio più basso dell'umanità».

Questi stessi operai non potevano neppure incontrarsi e costituire delle associazioni che tutelassero i propri interessi. Fin dal 1799, infatti, inizialmente per evitare la costituzione di gruppi giacobini anche in Inghilterra, erano entrate in vigore le *anti-combination laws*, che sanzionavano col carcere gruppi di operai che venivano sorpresi anche solo a parlare nelle strade, e che ancora negli anni Venti dell'ottocento (e avrebbero continuato a funzionare sotto mentite spoglie fino alla metà del secolo) venivano aggiornate grazie agli sforzi di Francis Place e Joseph Hume, in nome di una visione del *laissez faire* che, ritenevano i legislatori del parlamento inglese, avrebbe contribuito a favorire l'armonia nelle relazioni lavorative⁴².

A voler essere del tutto rigorosi, poi, bisognerebbe rimettere in discussione anche l'accusa di «falso profeta» che Popper ha rivolto a Marx, cioè la critica

⁴² Cfr. Wheen (1999), p. 81 e Steinfeld (2001), pp. 95-6.

sostanziale rivolta alla teoria marxiana, incapace secondo il filosofo austriaco di cogliere le «leggi» di sviluppo del sistema capitalistico. Infatti, se il capitalismo maturo descritto da Marx avrebbe dovuto dare luogo a recessioni periodiche, legate a una crescente dipendenza dalla tecnologia e alla crescita di grandi società a carattere pressoché monopolistico, mai come ai giorni nostri sembra essersi affermata una forma di capitalismo assai rispondente alle intuizioni della vecchia Talpa⁴³.

Insomma, pur con tutti i limiti che abbiamo cercato di evidenziare, ci sembra che siano maturi i tempi per andare oltre le vecchie contrapposizioni e pregiudiziali ideologiche, riconoscendo il ruolo imprescindibile che il vecchio Marx (ben più della tradizione che a lui si è ispirata) ha recitato nel disegnare i contorni della civiltà occidentale come oggi la conosciamo.

4. FINE DELLA STORIA

Alla luce di questa ricostruzione, risulta fuorviante e sterile parlare di «fine della storia» alla maniera di Fukuyama, intendendo dire con ciò che fra i due contendenti è rimasta in vita e trionfante soltanto la tradizione liberale, che da sola avrebbe plasmato la civiltà occidentale salvandola dalle derive totalitarie in cui sarebbe piombata se avesse vinto la tradizione marxista.

⁴³ A sottolineare questo aspetto significativo è Wheen (1999), p. 299.

Il rapporto fra queste due correnti filosofico-politiche in lotta, infatti, pur a fronte dell'indubbia vittoria conseguita dal liberalismo, è stato spesso caratterizzato da interazioni e influenze che hanno permesso alla tradizione liberale, più duttile e capace di accogliere istanze esterne, di prevalere non senza abbandonare importanti capisaldi originari.

Se guardiamo al XX secolo, e con esso all'esperienza che maggiormente ha rappresentato il tentativo di tradurre in forma di governo la teoria marxista, ossia l'Unione Sovietica (pur con tutti i limiti di cui abbiamo detto), bisogna certamente prendere atto di una sconfitta storica senza appello che, tuttavia, non ha impedito di esercitare profonde influenze anche in ambito di politica internazionale. Se da una parte, infatti, come scriveva il sociologo Manuel Castells dieci anni orsono, con l'esperienza sovietica si è assistito al «sequestro e alla distorsione dei sogni e delle speranze di rivoluzione di tante persone in Russia e nel mondo», con la «trasformazione del progetto di una società senza classi in uno Stato dominato da una casta», è anche vero che senza il confronto serrato con il paese simbolo della liberazione degli oppressi «le società e l'opinione pubblica occidentali difficilmente avrebbero accettato l'espansione degli apparati militari e la continuazione delle sfacciate imprese coloniali». Senza omettere il fatto che, come ricorda Losurdo nella sua recente monografia su Stalin, la Rivoluzione bolscevica era nata come contrasto innanzitutto alla Prima guerra mondiale, vista come un conflitto condotto dalle potenze imperialistiche per ragioni esclusivamente attinenti agli inte-

ressi coloniali, rispetto al quale il «risveglio nazionale» dell'Europa orientale si saldava «con quello in atto nel mondo coloniale»⁴⁴.

A tutto questo va aggiunto il fatto che nella stessa Russia, ma anche negli ex paesi satelliti dell'Unione Sovietica, il sistema economico che si era sostituito a quello comunista aveva dato vita a sistemi oltremodo corrotti, in cui pochi grandi imprenditori, in combutta coi nuovi governi «liberali» saliti al potere, detenevano ricchezze esorbitanti a fronte della «disperata» situazione in cui versava la stragrande maggioranza delle popolazioni⁴⁵.

Del resto l'analisi del filosofo polacco Adam J. Chmielewski, condotta sull'esempio storico del suo paese, parlava chiaro, ed è significativo il fatto che tale testimonianza venisse raccolta all'interno di una pubblicazione dedicata al cinquantenario della *Società aperta* di Popper. Se nel 1989 eravamo divenuti tutti liberali e la storia sembrava arrivata alla fine, scriveva il filosofo polacco, in soli due anni di liberalismo acritico e liberismo sfrenato, irrimediabilmente scaduto nella corruzione e nell'impoverimento popolare (a causa dell'assenza di una politica statale, in applicazione rigida ai dogmi liberali), la popolazione polacca ritirò il consenso ai nuovi governanti per consegnarlo in massa nientemeno che ai partiti post-comunisti, eredi di quel sistema che pur aveva negato la libertà alla Polonia per cinque decenni. Eloquenti la conclusione di Chmielewski: tanti sono i valori libe-

⁴⁴ Castells (1999), pp. 62-4 e Losurdo (2008), p. 162.

⁴⁵ Castells (1999), p. 64.

rali per i quali vale la pena combattere, ma ciò che occorre evitare è il dogmatismo, quello che impedisce di riconoscere, per esempio, che «in questa vita c'è un posto importante per tutto ciò per cui combattono i liberali. Ma non solo per questo, dal momento che gli uomini non vivono di sola libertà»⁴⁶.

In questa ricostruzione critica del filosofo polacco risiede, a nostro avviso, l'essenza del bilancio che si può tirare in riferimento al liberalismo. Senza dubbio la tradizione filosofico-politica uscita vincente dai conflitti della modernità, ma non senza lasciarsi contaminare da alcune importanti istanze della tradizione avversa e, quindi, di abbandonare la visione aristocratica e idilliaca di libertà portata avanti almeno fino a tutto l'Ottocento.

Visione aristocratica e idilliaca recuperata nel Novecento dai liberali alla Hayek, assertori di un ordine spontaneo capace di coordinare felicemente tutte le azioni dei singoli purché il mercato concorrenziale sia lasciato libero di funzionare senza l'intervento della ragione umana e delle istituzioni politiche. Un liberalismo irrazionale che, purtuttavia, ha largamente trionfato negli ultimi anni del Novecento, plasmando la nuova economia globalizzata e riproducendo su scala internazionale i conflitti, le ingiustizie e spesso i drammi umani cui aveva dato vita in ambito nazionale durante la Rivoluzione industriale.

La sconfitta storica del comunismo, connessa al trionfo di questo tipo di liberalismo, ha condotto autori come Fukuyama a parlare di «fine della storia»,

⁴⁶ Chmielewski (1999), pp. 170, 176 e 181.

come se si fosse raggiunto un ordine superiore definitivo e pacificato (anche se le conclusioni nello specifico del politologo americano sono state forzate dalla *vulgata*).

Così facendo si è dimenticata una grande lezione di Benedetto Croce, esponente di quel «liberalismo tragico», per usare la felice espressione di Corrado Ocone⁴⁷, che «esclude e condanna, col nome di “utopia”, l’dea di uno stato definitivo e perfetto», che ritiene irrealistico uno stato di felicità pacificata e quindi «ripone la felicità unicamente nella gioia di lavorare e di combattere, come l’uomo sempre deve e può», secondo quanto era scritto in *La storia come pensiero e come azione*.

In queste pagine il filosofo napoletano si riferiva all’utopia comunista, ma a voler evitare il dogmatismo (ossia l’incapacità di applicare alle proprie posizioni le argomentazioni usate nei confronti delle opinioni altrui), si può riferire ai liberali acriticamente entusiasti dei giorni nostri la visione crociana di un liberalismo che toglie all’uomo «l’illusione del definitivo acquisto e dello stabile possesso della verità, della virtù e della felicità»⁴⁸.

La storia non è finita e il liberalismo non può autolebrarsi come teoria filosofica e politica definitivamente vincente. Certamente i suoi risultati storici sono considerevoli, così come assolutamente rilevante è stato il suo apporto all’identità delle democrazie occidentali. Ma non bisogna dimenticare le parole di Chmielewski: «gli uomini non vivono di sola libertà!».

⁴⁷ Ocone (2005), p. 65.

⁴⁸ Croce (1939), pp. 253-4 e 256.

Soprattutto, gli uomini non possono amare, almeno non nella loro maggioranza, quella libertà che, senza una ricerca della parità di opportunità per tutti, senza la tutela dei più deboli e di coloro che possono cadere vittime semplicemente della cattiva sorte o di un mercato concorrenziale che lascia poco scampo, finisce col rivelarsi come una libertà per quei pochi che hanno conseguito strumenti e potere adatti a farli sentire forti di fronte all'incertezza del destino, e quindi a fargli apprezzare la libertà nel senso pieno del termine.

Una libertà di questo genere è in senso proprio assoluta, staccata dalla contingenza delle problematiche terrene che attanagliano la maggior parte degli individui, era la libertà dei giovani aristocratici ateniesi descritti da Platone, a cui era concessa quella piena felicità che deriva dall'assoluta libertà di esprimere la propria personalità attraverso la cultura e il sapere. Ma si tratta di un tipo di libertà riservata a una cerchia ristretta e in un contesto sociale quale era quello dell'antica Atene, decisamente non riproducibile né pensabile nella complessa società civile moderna.

Del resto l'uomo contemporaneo, secondo uno dei lasciti intellettuali più profondi di Sigmund Freud, è quello che ha scelto di reprimere le sue pulsioni vitali più importanti (a cominciare proprio dalla libertà assoluta di mettere in atto sfrenatamente le pulsioni stesse), in nome dell'adesione alla «civiltà», «barattando una parte delle sue possibilità di felicità per una dose di sicurezza»⁴⁹.

⁴⁹ Freud (1929), p. 62.

Il ruolo della filosofia politica liberale nell'affermare il valore della libertà è stato certamente fondamentale, ma non capiremmo molto delle nostre democrazie occidentali se rimuoviamo il ruolo della filosofia politica avversa nell'affermare anche il principio dell'uguaglianza, della giustizia sociale e del ruolo imprescindibile riservato alla ragione umana nel tentare migliorare continuamente la propria condizione, in vista di una maggiore sicurezza di fronte alle insidie della sorte. Tutte istanze che, come abbiamo visto, una buona parte dei liberali ha fatto proprie, ma che hanno visto un notevole indebolimento negli ultimi anni del Novecento, a maggior ragione dopo il crollo dell'Unione Sovietica.

A quel punto, infatti, sulla scia di Hayek è tornata a prevalere una visione del liberalismo quasi del tutto centrata sull'aspetto economico, permeata da quello che Stiglitz con formula felice ha definito «fondamentalismo del mercato» e ispirata a un liberismo dogmatico e ad una graduale riduzione dell'intervento della politica nelle faccende economiche.

In questo modo, col riaffermarsi della centralità del mercato e della libertà coniugata in senso principalmente economico, su una scala più alta, ossia quella della economia cosiddetta globalizzata, si è rappresentato il fenomeno con cui Erich Fromm aveva efficacemente descritto il passaggio dal Medioevo alla modernità: da una parte il capitalismo che liberava l'uomo dall'irreggimentazione del sistema corporativo, permettendogli di stare in piedi con le proprie forze e di sfidare la sorte; ma dall'altra l'individuo si trovava privato della sicurezza e del sentimento di

appartenenza, disorientato in un mondo che non ruota più attorno all'uomo e in cui quest'ultimo è minacciato da quelle «potenti forze sovra-personali» che sono il capitale e il mercato. Qui risiede l'ambiguità della «libertà dei contemporanei», come ci viene da chiamarla, quella in cui da una parte l'uomo «è stato liberato dalle autorità tradizionali ed è diventato un "individuo"», ma dall'altra, al tempo stesso, è diventato «isolato e impotente». «strumento di scopi a lui esterni, alienato da se stesso e dagli altri»⁵⁰.

Ci sembra evidente che, in queste condizioni, ben lungi dal trovarci di fronte alla «fine della Storia», dobbiamo prendere più semplicemente atto della «fine della storia», ossia della fine di una storia che ha visto proficuamente e spesso drammaticamente rivali la tradizione liberale e quella marxista.

Sì, perché il mondo è cambiato, le dinamiche e le problematiche di fronte alle quali ci troviamo non sono più certamente interpretabili e modificabili con gli assunti dell'ortodossia marxista e marxiana, ma al tempo stesso anche il liberalismo si trova di fronte a un passaggio epocale in cui occorre tutta quella duttilità di cui ha dato prova nel lungo scontro con la tradizione avversa.

Se le categorie teoriche e pratiche dell'ortodossia marxiana sono uscite sconfitte dal confronto col liberalismo, ma si potrebbe parlare di una «sconfitta virtuosa» nella misura in cui sono riuscite a incidere positivamente sull'identità dell'Occidente, gli stessi assunti tradizionali del liberalismo non sembrano più in

⁵⁰ Fromm (1942), pp. 53-4 e 232.

grado di tracciare la rotta da seguire. Ciò è vero non soltanto in ambito teorico, dove per esempio parlare di libertà individuale può risultare confuso e generico in un mondo globalizzato, ma anche in ambito pratico, visto che assistiamo all'emergere di nuove e grandi potenze economiche e militari (pensiamo solo alla Cina e al Brasile) che anzi si richiamano espressamente all'esperienza marxista.

Tutto è cambiato, ma quelli che non cambiano sono i bisogni dell'uomo, sempre in cerca della libertà ma anche della sicurezza. I bisogni di molti più uomini, per scendere nel concreto, ossia anche di quei nuovi soggetti della storia che appartengono ai paesi emergenti e in via di sviluppo, per molto tempo ignorati e sfruttati dall'Occidente ma oggi in grado di far sentire la propria voce e reclamare quella libertà e quella giustizia sociale che mai come adesso sarebbero prive di senso se non declinate al plurale e riconosciute globalmente.

POSTILLA: UN MONDO NUOVO ALL'INSEGNA DI NIETZSCHE

Non c'è dubbio sul fatto che gli eventi accaduti negli ultimi anni del secolo scorso ci hanno messo di fronte a delle dinamiche completamente mutate, a dei paradigmi nuovi e tutti ancora da interpretare. Il crollo dell'Unione Sovietica, certamente, ma anche la fine del sistema keynesiano di *welfare state* insieme alla comparsa di una nuova economia; e poi la mondializzazione dei sistemi produttivi e in generale il processo di globalizzazione, favorito dalla nascita della

«società in Rete», per usare l'espressione di Manuel Castells, costituiscono tutti eventi che di fatto ci hanno catapultato in un mondo nuovo.

Questo mondo nuovo richiede ovviamente una rielaborazione della teoria del conflitto e rispetto a ciò si fa sempre più impellente la convinzione che le tradizionali categorie della politica, destra e sinistra, progressisti e conservatori, socialisti e liberali ecc., possano essere diventate anacronistiche. Materia di studio tutt'al più per gli storici.

Tanto che domandarsi quale ruolo possano ancora ricoprire ai giorni nostri marxismo e liberalismo, almeno nella loro accezione e configurazione originaria, rischia di apparire un esercizio quanto mai sterile. Ciò è vero non soltanto in considerazione dei grandi cambiamenti, lo abbiamo visto, avvenuti in seno alla tradizione liberale, ma anche a quella comunista, con le sue aperture in senso socialista prima e socialdemocratico poi, laburista e riformista. Perché al di là di queste indubbie trasformazioni, che dovrebbero rendere più ardui dei giudizi complessivi e netti, ai giorni nostri è vero, per esempio, che la Cina e il Brasile, paesi in notevole via di sviluppo economico e sociale, sono governati da sistemi che si richiamano espressamente all'esperienza socialista e marxista, ma è altrettanto vero che il sistema produttivo cinese ricorda quello in vigore nell'Occidente dell'Ottocento, in cui i sindacati non erano ammessi e le condizioni dei lavoratori erano spesso disumane.

Forse, ed è questa più una provocazione volta allo stimolo intellettuale che non un'analisi rigorosa, la vecchia contrapposizione che ha riguardato liberali-

smo e marxismo, il grande scontro su cui si è fondata l'identità della civiltà occidentale come la conosciamo oggi, potrebbe aver finito di essere produttiva, ai fini della comprensione, proprio perché lo scontro si è risolto nei termini che ricordano molto da vicino la dialettica hegeliana.

A e B si sono scontrate senza sosta ed il risultato è stato un terzo soggetto in cui qualcosa delle due entità in lotta si è altresì conservato (certamente più del liberalismo che non del marxismo, per essere chiari), ma la cui identità principale rappresenta qualcosa di inaudito e incomprensibile per le vecchie categorie teoriche, e soprattutto di inaffrontabile e ingovernabile senza essere disposti a nuove letture che abbandonino i ferri vecchi del mestiere passato.

Le stesse categorie di libertà e uguaglianza, per certi versi sempre attuali, sono di difficile declinazione in un mondo in cui l'individuo cinese, quello brasiliano, quello europeo, quello africano e quello americano, per non parlare di quello islamico o buddista invece che cristiano o induista, si trova a vivere in contesti così diversi e incomparabili fra loro da rendere velleitaria e persino pericolosa ogni azione politica che pretenda di fondarsi su una «teoria» potenzialmente valida per tutti.

Le differenze e i conflitti sociali, in questa nuova epoca, non avvengono più soltanto in maniera verticale all'interno dei singoli stati, ma anche in forma orizzontale tra individui e persone di stati e civiltà diverse, tanto che, per fare un esempio, risulta quanto mai problematica una politica e una prassi di difesa del lavoratore europeo che sia applicabile anche al lavoratore

asiatico. Così come l'individualismo liberale si scontra con contraddizioni di difficile soluzione se si pretende di applicarlo indifferentemente a un imprenditore europeo o ad uno della Russia o della Cina, tanto per continuare con gli esempi più rilevanti.

In un contesto globalizzato e complesso quale è quello in cui ci troviamo a vivere in questo inizio di XXI secolo, insomma, è impresa assai ardua individuare i soggetti del confronto e i rispettivi antagonisti tanto che, forse in maniera paradossale, mai come oggi che viviamo nell'epoca della globalizzazione le teorie politiche rischiano di avere un senso, e quindi un'applicabilità, soltanto nel ristretto ambito della rispettiva nazione quando non addirittura in una sola parte della nazione stessa (fenomeno del localismo).

Questo fatto costituisce un grave problema per una teoria che nasce internazionalista come quella che prende piede da Marx, ma non rende le cose più semplici neppure al liberalismo, portatore per buona parte di istanze generiche, decontestualizzate e aterritoriali quali la libertà dell'individuo o la limitazione del potere governativo.

Non c'è dubbio che limitare il potere governativo del governo cinese, ad oggi un governo non democratico secondo i canoni classici, è cosa assai diversa che voler limitare il potere dei governi occidentali, democratici a tutti gli effetti ma per esempio assai antiliberali quando si è trattato di intervenire pesantemente per proteggere le rispettive economie in crisi e salvare le proprie banche.

La libertà di espressione dell'individuo e dell'informazione viene evocata con enfasi quando si

vogliono sottolineare giustamente le grandi ingiustizie che a tal proposito vengono compiute dal governo iraniano o cinese, per esempio, ma poi non ci si fa scrupolo di calpestarle qualora un signore come Julian Assange, tramite il suo sito *Wikileaks*, si rivela capace e in grado di informare tutti i cittadini rispetto ai grandi segreti e alle altrettanto crude lotte di potere e di interessi economici che riguardano gli stati occidentali e i rispettivi governanti.

La storia la scrivono i vincitori, che il più delle volte descrivono la propria vittoria, con l'affermarsi di metodi di governo conseguenti, come l'esito più provvidenziale per le sorti delle rispettive comunità e nazioni, che in caso di affermazione di altre istanze sarebbero inevitabilmente piombate in regimi ritenuti nefasti per il popolo.

Da questo punto di vista non c'è dubbio che la storia degli ultimi due secoli, che coincide con il periodo in cui è avvenuto il grande scontro di cui abbiamo trattato, ha visto la preminenza quasi assoluta del mondo occidentale, sul piano politico, militare e naturalmente economico.

Ai giorni nostri questo dominio non c'è più, o quantomeno si sta fortemente affievolendo a fronte dell'emergere di grandi paesi dalle enormi risorse e capacità economiche e con una gran voglia di occupare il tavolo dei potenti. Paesi che quasi mai si ispirano al liberalismo classico di stampo occidentale e che, anzi, spesso e volentieri si sono dovuti opporre con forza ai tentativi dei paesi ricchi di imporgli prattiche liberistiche assolutamente deleterie ai fini del loro sviluppo.

Se al tempo del grande conflitto, insomma, l'utile rappresentazione della lotta fra il Bene e il Male avveniva sul piano ideologico (paesi liberali e paesi che, a vario titolo, si potevano ricondurre al cosmo socialista), ai giorni nostri si è spogliata di quel vestito ideologico per manifestare in tutta la sua realtà l'avvenire del conflitto sul piano economico e militare.

Su entrambi i fronti l'Occidente vede declinare il proprio predominio, in vista dell'affermarsi di nuovi equilibri (o meglio: nuovi squilibri) ancora tutti da decifrare.

Vanno sempre più sfumando, infatti, i tempi in cui il mondo era dominato da una civiltà occidentale che, a partire dall'Atene raffigurata da Erodoto, fondava la sua potenza imperiale sull'«uguaglianza dei diritti» (*isegoria*) che regnava al proprio interno. Lo stesso grande storico antico, del resto, sapeva bene che «trattando delle città degli uomini» non bisogna mai dimenticare che «la prosperità non rimane mai fissa nello stesso luogo»⁵¹.

La lotta per il potere ed il dominio del più forte sul più debole rappresentano delle costanti della storia che non lasciano molto spazio all'agiografia di un contendente piuttosto che di un altro, all'individuazione certa di dove risiede il Bene e dove il Male.

Ben lontano dalla visione schematica di Erodoto, il mondo dei nostri giorni nostri ricorda sempre più quello in cui l'Occidente, per rifarsi all'altro grande storico dell'antichità, Tucidide, era rappresentato dall'Atene imperiale che rivolgeva per puri scopi di

⁵¹ Erodoto (2000), V, 78 e I, 5, pp. 921 e 7.

potenza il suo grande esercito contro il popolo dei Meli, argomentando a giustificazione della propria politica di credere che «per legge di natura chi è più forte comanda» e che, del resto, gli altri si sarebbero comportati allo stesso modo se fossero stati in possesso della stessa potenza (una sorta di «guerra preventiva» dei tempi antichi)⁵².

Questa antica ma sempre attuale legge per cui il più forte deve prevalere sul più debole e che già Callicle ben prima di Nietzsche, riferisce Platone nel *Gorgia*, riteneva essere una legge di natura riscontrabile in tutti gli ambiti (fra gli animali come fra gli uomini, nel contesto cittadino come in quello familiare). Precetto naturale a cui i deboli tentano di opporsi affermando, tramite la legge umana, l'ingiustizia del prevalere del più forte e la bontà dell'uguaglianza. Un'operazione che però non riesce loro se è vero, come afferma Trasimaco nel I libro della *Repubblica*, che in realtà è proprio il governo, il potere costituito, ad avere la forza di stabilire per legge ciò che è giusto, e in tal modo a far sì che «la giustizia non sia altro che l'utile del più forte» (che è sempre chi governa e viceversa, in un rapporto di perfetta identità)⁵³.

Una legge molto umana e viscerale e, quindi, distante dalle altezze delle teorie filosofiche, che avrebbe dovuto e dovrebbe anche oggi far evitare semplificazioni ottimistiche, come quelle di chi riteneva e ritiene che gli individui lasciati il più possibile

⁵² Tucidide (1998), V, 105, 2, p. 945.

⁵³ Platone, *Gorgia* 483b-d e *Repubblica*, I, 338c-339a.

liberi di perseguire i propri interessi produrranno necessariamente il bene della collettività; o come quelle di chi, dall'altra parte, riteneva e ritiene per forza di cose pacificabile e democratico il mondo in cui la parte debole riesce a scalzare dal potere la parte fino a quel momento più forte.

Una legge che è sempre stata in vigore e che mai come oggi, in un mondo terribilmente più complesso e interconnesso, fa sentire la sua inesorabile forza spazzando via quel «giardino dell'Eden» che era stato descritto dai liberali e combattuto dai marxisti.

Questi ultimi, indubbiamente, a partire dallo stesso Marx avevano operato una decisiva sottovalutazione del fattore umano o di quello che, in termini filosofici, viene chiamato l'elemento soggettivo. Probabilmente aveva ragione Max Eastman a parlare di una concezione dell'uomo, malgrado le intenzioni razionali e scientifiche, «ingenua e romantica» da parte di Marx e dei suoi adepti, che partendo dal presupposto che «l'uomo è un complesso di relazioni sociali» e che l'individuo non ha una reale esistenza al di fuori dell'ambiente in cui vive, ritenevano di poter concludere che modificando le relazioni sociali sarebbe cambiato anche l'ambiente e con esso l'uomo che lo abita⁵⁴.

Se Marx avesse potuto elaborare le sue teorie dopo aver conosciuto gli studi di Freud e della psicoanalisi sugli istinti aggressivi, pugnaci ed egoistici dell'uomo, concludeva Eastman, non si sarebbe rifugiato nel «mito» di un mondo organizzabile secondo

⁵⁴ Eastman (1955), pp. 100 e 102.

il precetto «da ognuno in base alle proprie possibilità ad ognuno secondo i propri bisogni», ed avrebbe appreso quello che è l'insegnamento più ovvio che la psicologia poteva impartire alla teoria socialista: «La società ideale deve essere adattata all'uomo concreto»⁵⁵. Del resto, lo abbiamo visto, non bastò certo la grande crisi del liberalismo, cioè dell'avversario storico, per esempio nella Germania in cui era così forte la tradizione socialista, ad impedire che proprio le masse lavoratrici e proletarie corressero in grande numero a riporre la fiducia in Hitler e a dargli il proprio voto, poiché evidentemente il nazismo era stato visto come un'opportunità ben più realistica e centrata sui problemi concreti degli individui rispetto al socialismo. Né è un caso che a prenderne atto in maniera lucida e inequivocabile sia stato proprio uno studioso della psiche, l'allievo di Freud e fervente marxista Wilhelm Reich.

All'errore rispetto alla psicologia individuale si deve aggiungere, in tal senso, anche quello riferibile alla psicologia delle masse, masse che i socialisti credevano di portare facilmente dalla propria parte per rovesciare i governi capitalistici che di quelle erano i maggiori sfruttatori. Ma non avevano considerato, scriveva Le Bon nel suo studio dedicato proprio alla psicologia del socialismo, che le masse sono dominate dalla «fissità» piuttosto che dalla «mobilità», che i loro istinti distruttori e rivoluzionari sono «effimeri», a fronte della tenacità estrema mostrata dai loro «istinti conservatori», che dopo una prima esplosione

⁵⁵ *Ibidem*, p. 105.

di risentimento le spinge inevitabilmente «ad acclamare il primo Cesare di cui vedranno apparire il pen-nacchio»⁵⁶.

Questa sottovalutazione del fattore umano, individuale e collettivo, che indubbiamente ha giocato un ruolo fondamentale nella sconfitta storica del socialismo, è anche alla base di un'altra sconfitta, ossia quella subita dai liberisti e in generale da coloro che, alla maniera di Hayek, preconizzavano la società libera come quella in cui la concorrenza individuale e il perseguimento dei propri fini egoistici fossero lasciate quanto più liberi dall'intervento della politica e della società. Sono gli stessi studiosi di storia economica a parlare, in riferimento al Novecento, di un secolo in cui si è assistito al graduale «progresso della socializzazione» a fronte di un «superamento del capitalismo». Lo storico dell'economia cui stiamo facendo riferimento, in particolare, riteneva che l'uomo del XX secolo ha trovato nella «solidarietà collettiva», frutto dell'emergere delle politiche statali a favore del *welfare*, quella «sicurezza» che l'uomo del XIX secolo cercava nella proprietà individuale e nel patrimonio familiare⁵⁷.

Ma tutto questo è oggi acqua passata, una realtà che bisogna comprendere per riuscire a progettare il futuro, ma certamente non più attuale. Volendo semplificare, si può prendere atto che il sistema uscito vincente dal grande scontro è quello cosiddetto misto, composto quindi da un'economia di mercato ma

⁵⁶ Le Bon (1902), p. 101.

⁵⁷ Piettre (1966), p. 504.

con forti iniezioni di elementi della tradizione democratica e socialista.

Ma anche questo non basta più a spiegare dove va il nuovo mondo assai più complesso cui ci troviamo di fronte, che richiede chiavi di lettura e categorie interpretative rinnovate e ripulite dalle incrostazioni di una storia non più attuale.

Di sicuro non si può cedere alle semplificazioni che in nome della liquidazione totale del marxismo si prodigano in una esaltazione acritica del liberalismo, fino a parlare di «fine della storia»: del resto è un omonimo di Karl Marx, nonché suo concittadino ed autorevolissimo esponente della gerarchia ecclesiastica dei giorni nostri ad affermare nettamente, proprio in un'opera che fa i conti con la rischiosa attualità del filosofo di Treviri, che «di una "fine della storia" nel senso di un'affermazione dell'economia di mercato e della democrazia non si può parlare. In economia non stiamo assistendo alla diffusione del benessere generale, al contrario le differenze tra ricchi e poveri sono più profonde che mai». Bisogna anzi lavorare intensamente, secondo Reinhard Marx, questo il nome dell'alto esponente della dottrina sociale della chiesa, affinché si sviluppi un'economia «inquadrata in un sistema di norme orientato al bene comune», che lasci alle istituzioni «lo spazio per promuovere la solidarietà all'interno di uno stato sociale che funziona»⁵⁸.

Né si può pensare di superare le profonde disuguaglianze create dal ritorno delle politiche liberiste con l'argomento, pur diffuso, secondo cui una volta

⁵⁸ Marx R. (2008), pp. 291-3.

che l'intero mondo sia stato trasferito all'interno del mercato globale molta della sofferenza da esso provocata scomparirebbe, poiché tale argomentazione sarebbe oltremodo simile a quella di chi riteneva che i campi di lavoro forzato e lo Stato totalitario si sarebbero dissolti una volta che il socialismo mondiale si fosse completamente realizzato⁵⁹.

Molto più semplicemente, per modo di dire, bisogna invece considerare che in questo contesto così inaudito, articolato al punto di non consentire una facile individuazione dei buoni e dei cattivi, dei forti e dei deboli, dei colpevoli e delle vittime, pretendere di far valere le vecchie categorie di filosofia politica, riconducibili in maniera semplificatoria al liberalismo più puro ed acritico e al marxismo dogmatico, rischia di rivelarsi un esercizio tanto etnocentrico quanto anacronistico. Anche tenuto conto del fatto che questo mondo nuovo vede l'affermarsi di un tempo altrettanto nuovo di cui l'Occidente non costituisce più l'elemento per forza centrale.

Il mondo nuovo è quello che, per usare la sintesi di Jeremy Rifkin, ha visto un passaggio dalla società industriale all'«età dell'accesso» (attraverso la Rete telematica e le nuove tecnologie mediatiche in genere), un mondo che fin dall'inizio si è mostrato identico al vecchio nella sua caratteristica di nascere «sotto il segno dello sfruttamento»⁶⁰.

Ancora una volta, insomma, la secolare lotta fra libertà e uguaglianza, ben lungi dal risolversi a favo-

⁵⁹ Cfr. Grey-Garsten (2002), p. 17.

⁶⁰ Rifkin (2000), p. 79.

re di una delle opzioni in ballo, sembra porci di fronte al trionfo dei meccanismi economici sull'uomo, al dominio di logiche materialistiche ed impersonali su quell'unico dato che dovremmo davvero sentire e difendere come il nostro: l'umanità.

Un'umanità minacciata da nuovi pericoli che soltanto nuove idee e rinnovate pratiche sociali potranno pensare di poter sconfiggere, senza cadere ancora una volta nell'errore rassicurante di stabilire con nettezza i confini del Bene e del Male, riducendo le idee e le pratiche sociali a semplici giocatori di una partita in cui il perdente esce di scena nell'oblio dovuto a chi ha perso e in alcun modo può più incidere sul prosieguo del «gioco». L'alternativa a questo rinnovato sforzo di comprensione critica ed inclusiva delle istanze in ballo, in un contesto che mai come oggi è globale, porta i connotati di una potenziale catastrofe altrettanto globale.

Rinunciare alla riflessione non pregiudiziale sui contesti mutati, spogliandosi delle categorie storiche e interpretative ormai superate, rischia di farci rivivere quel contesto di guerra mondiale cui si pervenne nella prima metà del Novecento, in seguito all'irrigidimento dogmatico e alla rinuncia ad abbandonare i vecchi dogmi non più consoni a comprendere la «grande trasformazione» che presentava la nuova epoca.

Oggi come allora, insomma, abdicare all'uso della ragione storica, a un tentativo tutto umano di frenare e limitare le forze distruttive pur insite nella natura, può voler dire riconsegnarsi mani e piedi a un mondo all'insegna di Nietzsche, ossia di un pensato-

re che riteneva che rinunciare alla guerra equivaleva a rinunciare alla «vita grande», quella dell'uomo e dello storico che (alla maniera di Tucidide e Machiavelli) evita di crearsi delle «mistificazioni» ispirate dalla morale e, invece, è disposto a «vedere la ragione nella realtà» e non nella ragione o, peggio, nella «morale» stessa⁶¹.

È certamente arduo, lo abbiamo visto, negare la vittoria filosofica di Nietzsche, di colui che, in nome della sua visione tragica e destinale del mondo umano, denunciava la fantasticheria e l'utopia di quelle «anime belle» che si aspettavano grandi cose da un'umanità che abbia disimparato a fare guerre, poiché «la civiltà non può assolutamente fare a meno delle passioni, dei vizi e delle malvagità».

È un po' la visione di un interprete entusiasta di Nietzsche come Deleuze, che riconosceva come la visione tragica del mondo espressa dal filosofo tedesco si opponeva frontalmente alla dialettica razionale di Socrate ed Hegel, rivelandosi anzi essa (la visione tragica) come il vero sinonimo della gioia, poiché riesce a scorgere il senso proprio della vita, che è «caso» e necessità del divenire, tiro rischioso dei dadi (*coup de dés*) rispetto a cui tutto il resto si rivela come nichilismo, pathos dialettico e cristiano, «caricatura del tragico» e «commedia della coscienza infelice»⁶².

Al di là dell'*amor fati* irrazionalistico di cui fornisce prova Deleuze sulla scorta di Nietzsche, è certa-

⁶¹ Nietzsche (1965 sgg.), *Crepuscolo degli idoli*, § 3 (Morale come contro natura) e § 2 (Quel che devo agli antichi).

⁶² Deleuze (1962), pp. 21 e 41.

mente vero che se da una parte è sterile e moralistico prefigurare un mondo spogliato dai conflitti e governato da un ordine spontaneo che saprà garantirne l'armonia finale a prescindere dall'impegno della ragione umana, dall'altra non si può dimenticare che l'umanità auspicata da Nietzsche, che si lascia alle spalle la ragione e con essa i tentativi di contenere la naturale volontà di potenza, è quell'umanità che «ha bisogno non solo di guerre, ma addirittura delle guerre più grandi e terribili, ossia di temporanee ricadute nella barbarie, per non perdere, nei mezzi della civiltà, la sua civiltà e la sua stessa esistenza»⁶³.

Oggi che l'Occidente esce rinnovato dall'«ultimo duello» teorico-politico al proprio interno, ma disorientato e senza riferimenti ideali rinnovati, oggi che ci si presenta un mondo così cambiato e bisognoso di nuovi strumenti, al fine di contenere gli enormi conflitti che lo caratterizzano, proprio oggi dobbiamo chiederci se siamo in grado, e se abbiamo voglia, di provare a scongiurare il ripetersi di un disastro mondiale che Nietzsche aveva profetizzato e che difficilmente riusciremo a scongiurare se non riusciremo a superare la sua tragica e radicale visione di un mondo umano in cui la ragione non trova posto.

⁶³ Nietzsche (1965 sgg.), *Umano, troppo umano*, v. I, § 477.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV. (1975), *Race, Science and Society*, The Unesco Press-George Allen & Unwin, Paris-London
- AA.VV. (1990), *Dizionario di politica*, diretto da Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (1983), TEA, Milano
- AA.VV. (2003), *Popper liberale riformista*, a cura della redazione di *Reset*, Venezia, Marsilio
- Ackermann R. J. (1976), *The Philosophy of Karl Popper*, Amherst, The University of Massachusetts Press
- Acton J. E. E. D. (1907), *The History of Freedom (and other essays)*, Macmillan, London
- Alighieri D. (1988), *La Divina Commedia*, Le Monnier, Firenze
- Antiseri D. (1999), *Popper*, Soveria Mannelli, Rubettino
- Arendt H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, World Publishing Company, Cleveland and New York, 1962

- Ead. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, London-Chicago 1998
- Ead. (1987), *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna
- Aristotele, il testo greco è citato dall'edizione *Aristotelis Opera*, 11 vv., E Tipographeo Academicus, Oxonii 1837
- Arnold R. A. (1980), *Hayek and Institutional Evolution*, Journal of Libertarian Studies, 4, pp. 341-52
- Aron R. (1990), *Chroniques de guerre. La «France libre» (1940-55)*, Paris, Gallimard
- Arrighi G. (1994), *Il lungo XX secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1996
- Avineri S. (1980), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press
- Badaloni N. (1975), *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino
- Baldini M. (2002), *Introduzione a K. R. Popper*, Roma, Armando
- Baratta G. (2000), *Le rose e i quaderni*, Gamberetti, Roma
- Baratta G.-Liguori G., a cura di, (1999), *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma
- Bastiat F. (1862), *Oeuvres complètes*, 7 vv., Paris, Guillaumin
- Baudouin J. (1994), *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, Puf
- Bauman Z. (1976), *Socialism. The Active Utopia*, Allen & Unwin, London
- Beard C. A.-Beard M. R. (1960), *The Beard's New Basic History of the United States*, brought up to the present by William Beard, Doubleday & Company, New York

- Bedeschi G. (1992), *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza
- Id. (1994), *Introduzione a Marx* (1981), Laterza, Roma-Bari
- Bénoit F.P. (1978), *La démocratie libérale*, Puf, Paris
- Bensussan G.-Labica G. (1985), *Dictionnaire critique du marxisme*, Puf, Paris
- Berlin I. (1948), *Karl Marx. His Life and Environment*, Galaxy Book, New York 1959
- Id. (1969), *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press
- Bessis S. (2001), *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte
- Bobbio N. (1984), *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1995
- Id. (1995), *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, seconda edizione riveduta e ampliata, Donzelli, Roma
- Id. (1997), *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma
- Boettke P. J. (1998), *Economic Calculation : the Austrian Contribution to Political Economy*, in «Advances in Austrian Economics», 5
- Böhm S. (1994), *Hayek and Knowledge: Some Questions Marks*, in M. Colonna-H. Hagemann-O. F. Hamouda (a cura di), *Capitalism, Socialism and Knowledge*, vol. II, Aldershot, Edward Elgar
- Bowles S.-Gintis H. (1986), *Democracy and Capitalism*, Routledge & Kegan Paul
- Braudel F. (1976), *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985

- Buci-Glucksmann Ch. (1975), *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Fayard, Paris
- Burdeau G. (1979), *Le libéralisme*, Paris, Seuil
- Burgio A. (2002), *Gramsci conteso. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Roma-Bari, Laterza
- Burgio A. - Santucci A. A. (1999), a cura di, *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Editori Riuniti, Roma
- Burke E. (1790), *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth, Penguin, 1969
- Id. (1815-27), *Works*, 16 vv., London, Rivington
- Burke T. E. (1983), *The Philosophy of Popper*, Manchester, Manchester University Press
- Butler E. (1983), *Hayek, His Contribution*, Hounslow, Maurice Temple Smith LTD
- Caldwell B. J. (1997), *Hayek and Socialism*, «Journal of Economic Literature», v. 35, December
- Cammet J. M. (1967), *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press, Stanford
- Camus A. (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris
- Canfora L. (1992), *Marx vive a Calcutta*, Bari, Dedalo
- Id. (2004), *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza
- Canto-Sperber M.-Urbinate N. (2003), *Le socialisme libéral. Une antologie: Europe-États-Unis*, Esprit, Paris
- Capella J. R. (2008), *La nuova barbarie. La globalizzazione come controrivoluzione conservatrice*, Dedalo, Bari
- Caracciolo A.-Scalia G., a cura di, (1977), *La città futura. Saggi sulla figura e sul pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano

- Castells M. (1999), *End of Millennium*, Blackwell, Oxford
- Castronovo V. (1995), *Le rivoluzioni del capitalismo*, Laterza, Roma-Bari
- Chalmers A. F. (1985), *Methodological individualism. An Incongruity in Popper's philosophy*, in Currie G. e Musgrave A. (a cura di), *Popper and The Human Sciences*, Dordrecht, Martinus Nijhoff
- Chang H. J. (2008), *Bad Samaritans. The Mith of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, Bloomsbury Press, New York
- Chmielewski A. J. (1999), *Life after Liberalism*, in Jarvie I.-Pralong S. (a cura di), *Popper's Open Society after Fifty Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*, Routledge, London and New York
- Cicerone, testo latino citato dall'edizione *Oeuvres complètes de Cicéron*, 5 vv., Firmin Didot Frères, Paris 1869
- Comte A. (1968-71), *Œuvres*, 12 vv., Paris, Anthropos
- Consiglio F. - Frosini F., a cura di, (1997), *Filosofia e Politica. Antologia dei "Quaderni del carcere"*, La Nuova Italia, Scandicci
- Constant B. (1957), *Œuvres*, Paris, Gallimard
- Id. (1980), *De la liberté chez le modernes*, riedizione degli scritti politici a cura di M. Gauchet, Paris, Hachette
- Coutinho C. N. (1998), *Attualità e limiti del "Manifesto"*, in «Critica Marxista», n° 5
- Id. (2006), *Il pensiero politico di Gramsci*, Edizioni Unicopli, Milano
- Crespigny de A. - Minogue K. (a cura di), (1976), *Contemporary Political Philosophers*, London, Methuen

- Croce B. (1926), *Cultura e vita morale*, II edizione, Laterza, Bari
- Id. (1939), *La storia come pensiero e come azione*, III edizione aumentata, Laterza, Bari
- Id. (1963), *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, 2 vv., Laterza, Bari
- Id. (1973), *Etica e Politica* (1930), Laterza, Bari
- Id. (1996), *Filosofia-Poesia-Storia* (pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore), Adelphi, Milano
- Crowley B. L. (1987), *The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford, Clarendon Press
- Crozier M.-Huntington S.P.-Watanuki J. (1975), *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press
- Cunningham Wood J.-Woods R.N. (a cura di), (1991), *Friedrich A. Hayek. Critical Assessments*, 4 vv., London-New York, Routledge
- Currie G.-Musgrave A. (a cura di), (1985), *Popper and the Human Science*, Dordrecht, Martinus Nijhoff
- De Beauvoir S. (1949), *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008
- Debord G. (1967), *La société du spectacle*, Paris, Gallimard
- Deleuze G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1983
- Descartes R. (1964-74), *Œuvres*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin
- Dewey J. (1891), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *The Early Works 1882-1898*, v. III,

- Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1990
- Id. (1935), *Liberalism and Social Action*, in *The Later Works 1925-1953*, v. XI, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1990
- Diamond A. M. (1980), *F.A. Hayek and Constructivism in Ethics*, "Journal of Libertarian Studies", 4, pp. 353-66
- Díaz-Salazar R. (1991), *El proyecto de Gramsci*, Anthropos-Hoac, Barcelona-Madrid
- Dicey A. V. (1885), *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Macmillan, London
- Dumont L. (1977), *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard
- Dupuy J. P. (1992), *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy
- Durkheim É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 1979
- Eastman M. (1955), *Reflections on the Failure of Socialism*, The Devin-Adair Company, New York
- Eco U. (1998), *Trattato di semiotica generale* (1975), Bompiani, Milano
- Ercolani P. (2002), *La miseria della filosofia impolitica*, in «Critica marxista», 4
- Id. (2004), *L'Occidente anfibio. Per una lettura polisemica del mondo contemporaneo, fra tradizione liberale e giacobino-socialista*, in «Marxismo Oggi», 1
- Id. (2005), *Popper e le aporie dell'Occidente*, in «Critica marxista», 2-3
- Id. (2006), *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, Perugia, Morlacchi

- Id. (2006²), *J. O. Y Gasset: il suo liberalismo «contaminato»*, in «Reset», 94, Marzo-Aprile
- Id. (2006³), *La democrazia «discorsiva» di Popper*, in «InOltre», numero monografico dedicato alla «Democrazia», Jaca Book, Milano
- Id. (2007), *1902-2002: la logica del dominio occidentale da Hobson a Stiglitz. Un bilancio storico e sociologico del liberalismo contemporaneo*, in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logica del dominio*, Morlacchi, Perugia
- Id. (2007²), *System Error. La «morte dell'uomo» nell'era dei media*, Morlacchi, Perugia
- Id. (2008), *Perché Hayek è un conservatore. I due liberalismi e la negazione del Novecento*, in «Filosofia politica» (Il Mulino), 2-2008
- Id. (2008²), *Hayek e la parabola del libero mercato. Liberalismo, liberismo e globalizzazione*, in «Fenomenologia & Società», Rosenberg & Sellier, 2
- Id. (2008³), *Il liberalismo degli antichi e dei moderni. Religione e politica in Alexis de Tocqueville*, in Tocqueville A., *Un ateo liberale. Religione, politica, società*, saggio introduttivo, traduzione e cura di Paolo Ercolani, Dedalo, Bari
- Id. (2011), *La talpa dell'Occidente. Marxismo e liberalismo: un bilancio storico-filosofico controcorrente*, in «Quaderni di storia», 73 (gennaio-giugno), edizioni Dedalo
- Erodoto (2000), *Storie*, edizione con testo greco a fronte, 2 vv., Mondadori, Milano
- Ferguson A. (1767), *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, University Press, 1966

- Ferguson N. (2006), *The War of the World. Twentieth-Century Conflict and the Descent of the West*, The Penguin Press, New York
- Feuerbach L. (1994), *La filosofia dell'avvenire* (contiene *Per la critica della filosofia hegeliana* e *Principi della filosofia dell'avvenire*), Laterza, Roma-Bari
- Id. (1994²), *L'essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano
- Feyerabend P.K. (1975), *Against Method: Outlines of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, New Left Books
- Fine R. (2001), *Political Investigations. Hegel, Marx, Arendt*, Routledge, London and New York
- Finley M. I. (1973), *Democracy. Ancient and Modern*, London, Chatto & Windus
- Id. (1981), *Economy and Society in Ancient Greece*, London, Chatto & Windus
- Flores M. (1998), a cura di, *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Bruno Mondadori, Milano
- Forsith M. (1988), *Hayek's Bizarre Liberalism: A Critique*, in «Political Studies», XXXVI, 2
- Freedman M. (1978), *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford
- Id. (1996), *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press, Oxford
- Freeman M. (1975), *Sociology and Utopia. Some Reflections on The Social Philosophy of Karl Popper*, in «British Journal of Sociology», XXVI
- Freud S. (1929), *Civilization and Its Discontents*, english translation, Norton & Co., New York 1962

- Id. (1996), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino
- Friedman M. & R. (1962), *Capitalism and Freedom*, Chicago-London, The University of Chicago Press
- Id. (1980), *Free to Choose*, New York and London, HBJ
- Fromm E. (1942), *The Fear of Freedom*, Routledge, London 2001
- Frosini F. (2003), *Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma
- Id. (2009), *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, DeriveApprodi, Roma
- Frosini F.-Liguori G. (2004), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma
- Fukuyama F. (1992), *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York
- Furet F. (1997), *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano
- Galilei G. (1996), *Dialogo dei massimi sistemi*, Mondadori, Milano
- Galleo F. (2004), a cura di, *Pensar después de Auschwitz*, El Viejo Topo, Barcelona
- Gauthier A. (1995), *L'economia mondiale dal 1945 ad oggi*, Bologna, Il Mulino, 1998
- Giddens A. (1973), *The Class Structure of the Advanced Societies*, London, Hutchinson e Co.
- Glucksmann A. (1977), *Les maîtres penseurs*, Paris, Grasset & Fasquelle
- Gordon D.-Modugno Crocetta R. A. (2001), *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Roma, Luiss Edizioni

- Gramsci A. (1972), *Scritti giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino
- Id. (1974), *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino
- Id. (1975) e (1977²), *Quaderni del carcere (1929-1937)*, 4 voll., Einaudi, Torino
- Id. (1997), *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, a cura di Antonio A. Santucci, Editori Riuniti, Roma
- Gray J. (1984), *Hayek on Liberty*, London, Blackwell
- Gray J. N. (1976), *The Liberalism of Karl Popper*, in «Government and Opposition», 11
- Grey C.-Garsten C. (2002), *Organized and Disorganized Utopias: An Essay on Presumption*, in Parker M., *Utopia and Organization*, Blackwell Publishing, Oxford
- Grier P. T. (2007), a cura di, *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*, State University of New York Press, New York
- Hacohen M. (2000), *Karl Popper: the Formative Years (1902-1945)*, Cambridge, Cambridge University Press
- Hall J. A. (1985), *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford, Blackwell
- Id. (1994), *Coercion and Consent: Studies on the Modern State*, Polity Press, Cambridge
- Hamilton A.-Jay J.-Madison J. (1788), *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis 2001
- Hardt M.-Negri A. (2000), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

- Hayek F. A. (1937), *Economics and Knowledge*, in «Economica», n.s. IV, n.13, pp. 33-54
- Id. (1938-9), *Freedom and Economic System*, Chicago, The University of Chicago Press
- Id. (1942-44), *Scientism and the Study of Society*, in «Economica», parte prima: n.s. IX, n. 34, pp. 127-152; parte seconda: n.s. X, n.37, pp. 34-63; parte terza: n.s. XI, n.41, pp. 27-39
- Id. (1944), *The Road to Serfdom*, London, Routledge & Kegan Paul
- Id. (1945), *The Use of Knowledge in Society*, «American Economic Review», 4,35, september
- Id. (1948), *Individualism and Economic Order*, Chicago, University Press
- Id. (1952), *The Sensory Order*, London-Chicago, University of Chicago Press
- Id. (1960), *The Constitution of Liberty*, London, Routledge & Kegan Paul
- Id. (1960²), *The Constitution of Liberty*, Chicago, Chicago University Press
- Id. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, Chicago University Press
- Id. (1969), *The Primacy of the Abstract*, in *Beyond Reductionism. The Alpbach Symposium*, a cura di A. Koestler e J.R. Smythies, London, Hutchinson
- Id. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London, Routledge & Kegan Paul
- Id. (1982), *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London
- Id. (1988), *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, London, Routledge

- Id. (1988²), *Conoscenza, mercato e pianificazione*, Bologna, Il Mulino
- Hegel G. W. F. (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2000
- Id. (1837), *Lezioni sulla filosofia della storia* (4 voll.), Firenze, La Nuova Italia, 1941
- Id. (1977), *Propedeutica filosofica*, Firenze, La Nuova Italia
- Id. (1989), *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, antologia a cura di Domenico Losurdo, Milano, Leonardo
- Id. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano
- Id. (1996), *Scienza della logica*, Laterza, 2 voll., Roma-Bari
- Id. (1996²), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Rusconi, Milano
- Id. (1996³), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano
- Henlock E. P. (1987), *British Social Reform and German precedents. The Case of Social Insurance 1880-1914*, Clarendon Press, Oxford
- Hobbes T. (1651), *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996
- Hobhouse L. T. (1898), *The Ethical Basis of Collectivism*, in «International Journal of Ethics», vol. 8
- Id. (1908), *The Prospects of Liberalism*, in «Contemporary Review», vol. 93
- Id. (1911), *Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1964

- Hobsbawm E.J. (1987), *L'Età degli imperi 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari
- Id. (1994), *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, London, Abacus, 2003
- Hobson J. (1891), *Problems of Poverty. An Inquiry into The Industrial Condition of the Poor*, Methuen, London
- Id. (1902), *Imperialism. A Study*, Pott & Company, New York
- Hodgson G. M. (1993), *Economics and Evolution: Bringing Life Back Into Economics*, London, Polity Press
- Hook S. (1933), *Towards the Understanding of Karl Marx. A Revolutionary Interpretation*, New York, John Day Co.
- Id. (1936), *Da Hegel a Marx. Studi sullo sviluppo intellettuale di Karl Marx*, Firenze, Sansoni, 1972
- Horkheimer M.-Adorno T.W. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino
- Hume D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, edizione riveduta da P.H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978
- Huntington S.P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the New World*, Free Press, London 2002
- Infantino L. (1998), *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Roma, Armando
- Jones S. (2006), *Antonio Gramsci*, Routledge, London-New York
- Kant I. (1995), *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano

- Kaufman W. (1970), *Hegel's Political Philosophy*, New York, Atherton Press
- Kelsen H. (1945), *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
- Keynes J.M. (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Macmillan, 1949
- Id. (1971-89), *The Collected Writings of John Maynard Keynes* (30 voll.), London, Macmillan
- Kirzner I. M. (1992), *The Meaning of Market Process. Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, London, Routledge & Kegan Paul
- Klein N. (2000), *No Logo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2001
- Kley R. (1994), *Hayek's Social and Political Thought*, New York-Oxford, Oxford University Press
- Kukathas C. (1989), *Hayek and Modern Liberalism*, New York-Oxford, Oxford University Press
- La Grassa G. (1998), *Oltre Marx, con le categorie di Marx*, in "Critica Marxista", n° 5
- Landes D. (1998): *The Wealth and Poverty of Nations*, London, Abacus
- Larmore C. E. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press
- Latouche S. (1989), *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformation planétaire*, Paris, La Découverte
- Le Bon G. (1902), *Psychologie du socialisme*, Les Amis de Gustave Le Bon, Paris 1984
- Id. (1996), *La psicologia delle folle*, Longanesi, Milano
- Lefebvre H. (1975), *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino

- Lenin V.I. (1955-70), *Opere complete*, 45 voll., Editori Riuniti, Roma
- Leoni B. (1961), *Freedom and the Law*, Van Nostrand Company, New York-London-Toronto
- Leopardi G. (1817-1832), *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1999
- Lessnoff M. H. (1980), *Review Article. The Political Philosophy of Karl Popper*, in «British Journal of Political Science», 10, pp. 99-120
- Lichtheim G. (1972), *L'Europa del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1998
- Liguori G. (1996), *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma
- Id. (1998), *Stato e «mondializzazione» in Gramsci*, in «Critica Marxista», n° 5
- Id. (2006), *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma
- Locke J. (1679-1689), *Two Treatises on Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963
- Losurdo D. (1991), *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino
- Id. (1992), *Hegel e la libertà di moderni*, Roma, Editori Riuniti
- Id. (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri
- Id. (1993²), *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Gaeta, Bibliotheca
- Id. (1996), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Roma-Bari, Laterza
- Id. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma

- Id. (1997²), *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Manifestolibri, Roma
- Id. (1998), *Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari
- Id. (2001), *Lipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Lecce, Milella
- Id. (2002), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino
- Id. (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari
- Id. (2007), *Il linguaggio dell'impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari
- Id. (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma
- Löwith K. (1949), *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press
- Machiavelli N. (1998), *De Principatibus (Il Principe)*, in *Tutte le opere. Storiche, politiche e letterarie*, Newton Compton, Roma
- Magee B. (1973), *Popper*, London, Fontana/Collins
- Maier C. S. (1987), *In Search of Stability : Explorations in Historical Political Economy*, Cambridge, Cambridge University Press
- Malherbe J. F. (1976), *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, Puf
- Mandel E. (1962), *Traité d'économie marxiste* (2 Voll.), Paris, Juliard
- Mandeville (de) B. (1705-1729), *The Fable of the Bees: or, private vices, publick benefits. With an essay on charity and charity schools. And search into the nature of society* (1732), 2 vv., ed. F.B. Kaye, Oxford University Press, Oxford 1924

- Manin B. (1983), *F.A. von Hayek et la question du libéralisme*, «Revue française de science politique», vol. 33, 1
- Marcuse H. (1941), *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd edition with supplementary chapter, Routledge & Kegan Paul, London 1955
- Marx K. (1845), *Tesi su Feuerbach*, in Id. *Scritti filosofici giovanili*, a cura di Sergio Moravia, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1996
- Id. (1857-8), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 vv., Firenze, La Nuova Italia, 1997
- Id. (1905-10), *Storia delle teorie economiche*, 3 voll., Torino, Einaudi, 1955
- Id. (1950), *Tesi su Feuerbach*, in appendice a Togliatti P., *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma
- Id. (1968), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino
- Id. (1991), *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma
- Id. (1994), *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma
- Id. (1998), *Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma
- Marx K.-Engels F. (1993), *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B.Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma
- Iid. (1998), *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino

- Marx R. (2008), *Il Capitale. Una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Rizzoli, Milano 2009
- Maulnier T. (1937), *Au delà du Nationalisme*, Paris, Gallimard
- Melograni P. (1984), *Fascismo, comunismo e rivoluzione industriale*, Laterza, Roma-Bari
- Mencken H.L. (1908), *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Fisher Unwin, London
- Mercier-Josa S. (1999), *Entre Hegel et Marx*, Paris, l'Harmattan
- Merker N., (a cura di), (1997), *Storia della filosofia moderna e contemporanea. La società industriale e moderna*, volume II, Editori Riuniti, Roma
- Mermall T. (1998), *Introducción biográfica y crítica a J.O.Y. Gasset*, *La rebelión de las masas*, Clásicos Castalia
- Mészáros I. (1995), *Beyond Capital*, Merlin Press, London
- Mill J. S. (1848) : *Principles of Political Economy*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, voll. II e III, Toronto-London, ed. by J.M. Robson, University of Toronto Press-Routledge, 1977
- Id. (1859), *On Liberty*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII, Toronto-London, ed. by J. M. Robson, 1977
- Id. (1972), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, J.M. Dent & Sons
- Minogue K. (1963), *The Liberal Mind*, London, Methuen & C.
- Id. (1963²), *The Liberal Mind*, Liberty Fund, Indianapolis 2001
- Miquel P. (1976), *Histoire de la France*, Paris, Fayard

- Mises von L. (1922), *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1962
- Id. (1927), *Liberalism. A Socio-Economic Exposition*, traduzione inglese di *Liberalismus*, pubblicata nel 1962 dall'Institute for Humane Studies, New York, 1978
- Id. (1944), *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and the Total War*, New Haven, Yale University Press, 1969
- Id. (1949), *Human Action: a Treatise on Economics*, fourth revised edition, San Francisco, Fox and Wilkes
- Id. (1956), *The Anticapitalistic Mentality*, Grove City, Libertarian Press
- Id. (1977), *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Kansas City, Sheed Andrews & Mc Meel
- Mondolfo R. (1975), *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino
- Montesquieu (de) C. L. de S. (1748), *De l'Esprit de Lois*, in *Oeuvres complètes*, tome II (da noi citato secondo la partizione stabilita originariamente dall'autore), Paris, Gallimard
- Mouffe Ch. (1979), a cura di, *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, London
- Myerson R. B. (1991), *Game Theory. Analysis of Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Nemo P. (1988), *La société de droit selon F.A. von Hayek*, Paris, Puf
- Nietzsche F. (1965 ss.), *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano

- Id. (1996): *La volontà di potenza* (frammenti postumi ordinati da Peter Gast ed Elisabeth Nietzsche), a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, Milano
- Nolte E. (1996), *Nazional-socialismo e Bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, Rizzoli, Milano
- Oakeshott M. (1967), *Rationalism in Politics and other essays* (1962), Methuen & C., London
- Ocone C. (2005), *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli
- Id. (2008), *Karl Marx*, Roma, Luiss University Press
- O'Driscoll G.P. (1977), *Economics as a Coordination Problem*, Kansas City, Sheed and Andrew-Mc Meal
- O'Hear A. (1980), *Karl Popper*, London, Routledge & Kegan Paul
- Ortega Y Gasset J. (1929), *La rebelión de las masas*, Clásicos Castalia, Madrid 1998
- Id. (1957), *El hombre y la gente*, Revista de occidente, Madrid, 1958
- Paine T. (1894), *The Writings of Thomas Paine*, 4 vv., New York-London, Putnam's Sons
- Parekh B. C. (1982), *Contemporary Political Thinkers*, Oxford, Martin Robertson
- Pecora G. (2002), *Il liberalismo anomalo di Friedrich August von Hayek*, Soveria Mannelli, Rubbettino
- Pellicani L. (1984), *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, SugarCo, Milano
- Id. (2006), J. O. Y Gasset: *l'importante avanzata dell'uomo-massa*, in «Reset», 94, Marzo-Aprile
- Petruciani S. (1995), *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma

- Phillips K. (2002), *Wealth and Democracy*, New York, Broadway Books
- Pièttre A. (1966), *Histoire de la pensée économique et analyse des théories contemporaines*, Dalloz, Paris
- Pirou G. (1939), *Introduction à l'étude de l'économie politique*, Paris, Recueil Sirey, 1946
- Platone, testi greci citati dall'edizione *Platonis Opera-The Works of Plato*, a cura di J. Burnet, 5 vv., Clarendon Press, Oxford 1901-1907
- Poggi S. (1982), *Introduzione a Labriola*, Laterza, Roma-Bari
- Polanyi K. (1974), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston
- Polanyi M. (1951), *The Logic of Liberty*, Chicago, Chicago University Press
- Id. (1967), *The Tacit Dimension*, London, Routledge & Kegan Paul
- Popper K. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, 2 vv., London, Routledge & Kegan Paul, 1973
- Id. (1957), *The Poverty of Historicism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972
- Id. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson (si tratta dell'edizione inglese, rivista e ampliata dall'autore stesso, dell'edizione uscita in tedesco nel 1934 sotto il titolo di *Logick der Forschung*)
- Id. (1963), *Conjectures and Refutations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974 (fifth revised edition)
- Id. (1972), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1989

- Id. (1976), *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London, Fontana/Collins
- Id. (1987), *A Pocket Popper*, edited by David Miller, Fontana Press, Glasgow
- Id. (1998), *Il Pensiero essenziale. Brani scelti dall'autore come testamento intellettuale*, a cura di D. Miller, Roma, Armando
- Id. (1992), *La lezione di questo secolo*, intervista a Giancarlo Bosetti, Venezia, Marsilio
- Id. (2008), *After the Open Society. Selected Social and Political Writings*, London-New York, Routledge
- Poulantzas N. (1969), *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, Pasado y presente, Cordoba
- Pullen G. R. (1989), *Liberty and Spontaneous Order in the Thought of Friedrich August von Hayek*, in «Wirtschaftspolitische Blätter», 36, pp. 149-57
- Quinton A. (1976), *Social Objects*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 76, pp. 1-27
- Quinzio S. (1992), *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano
- Quirico M. (2004), *Collettivismo e totalitarismo. F.A. von Hayek e M. Polanyi (1930-1950)*, Milano, Franco Angeli
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Id. (1982), *Social Unity and Primary Goods*, in Id., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999
- Id. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York
- Reich W. (1933), *Psicologia di massa del fascismo*, Sugarco, Varese 1994

- Reale G.-Scolnikov S. (ed.), (2002), *New Images of Plato*, Sankt Augustin, Academia Verlag
- Revelli M. (2001), *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Torino, Einaudi
- Reverdin O. (1945), *Remarques sur la vie politique d'Athènes au V siècle*, in «Museum Helveticum», 2
- Rifkin J. (2000), *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano 2001
- Robertson J. M. (1912), *The Meaning of Liberalism*, Methuen, London
- Robbins L. (1963), *Politics and Economics*, London, Macmillan
- Rockmore T. (2002), *Marx After Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Oxford, Blackwell
- Rodríguez C.-De Prat A. (1984), *Gramsci y la vía nacional al socialismo*, Akal, Madrid
- Rothbard M.N. (1962), *Man, Economy and State (with Power and Market)*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2004
- Id. (1987), *The Consequences of Human Action: Intended and Unintended*, in «Free Market», May
- Rousseau J. J. (1762), *Du contrat social*, testo francese in *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vv., v. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1915
- Rubel M. (1974), *Marx critique du marxisme*, Payot, Paris
- Ruelland J. G. (1991), *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, Paris, Puf
- Russell B. (1918), *Proposed Roads to Freedom. Socialism, Anarchism and Syndicalism*, A Penn State Electronics Classics Series Publication, 2002

- Ryle G. (1947), *Critical Notice of «The Open Society and Its Enemies»*, in «Mind», Vol. LVI
- Salvadori M.L. (1981), *Dopo Marx. Saggi su socialdemocrazia e comunismo*, Einaudi, Torino
- Saint-Simon (de) C. H. (1966), *Œuvres de Claude Henri de Saint-Simon*, 6 vv., Paris, Anthropos
- Sartori G. (1987), *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam House Publishers, Chatam 1987
- Schackle G.L.S. (1972), *Epistemics and Economics: a Critique of Economic Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press
- Schilpp P.A. (a cura di), (1974), *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vv., La Salle, Open Court
- Schumpeter J. A. (1943), *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Allen & Unwin, 1976
- Shearmur J. (1996), *The Political Thought of Karl Popper*, London-New York, Routledge
- Smith A. (1776), *The Wealth of Nations in The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vv. II e III, Liberty Fund, Indianapolis 1984
- Spencer H. (1892), *Social Statics*, abridged and revised, together with *The Man vs the State*, London, Williams and Norgate
- Spriano P. (1977), *Gramsci e Gobetti*, Einaudi, Torino
- Starobinski J. (1978), *La mise en accusation de la société*, in J. J. Rousseau (*quatre études de Starobinski*, Lecercle, Coulet e Eigeldinger), Neuchâtel, la Baconnière
- Steinfeld R.J. (2001), *Coercion, Contract and the Free Labour in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press

- Stiglitz J.E. (2002), *Globalization and Its Discontents*, New York-London, Norton & Company
- Stokes G. (1998), *Popper*, Bologna, Il Mulino, 2002
- Streit M.E. (1993), *Cognition, Competition and Catallaxy*, «Constitutional Political Economy», 4, 2, pp. 223-261
- Talmon J.L. (1952), *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Tarcus H. (2008), *Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la "cuestión rusa"*, in «Iconos», 4, 8, Giugno
- Thomas P.D. (2009), *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden-Boston
- Thomson D. (1950), *England in the Nineteenth Century (1815-1914)*, Harmondsworth, Penguin
- Tocqueville de A. (1856), *L'ancien régime et la révolution*, cfr. Tocqueville (2002)
- Id. (1864-1866), *Œuvres complètes d'A. d. T.*, Paris, Michel Lévy frères
- Id. (1951), *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard
- Id. (2002), *De la démocratie en Amérique*, in Id., *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien régime et la révolution*, Paris, Robert Laffont
- Tomasson R.F. (1983), a cura di, *The Welfare State. 1883-1983*, in «Comparative Social Research», 6
- Tommaso d'Aquino Santo (1932), testo latino dall'edizione *Summa Theologica, diligenter emendata, De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata*, 6 vv., Marietti, Torino
- Tosel A. (1991), *L'esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Université de Besançon-Les Belles Lettres, Paris

- Touraine A. (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard
- Tucidide (1998), *La guerra del Peloponneso*, edizione con testo greco a fronte, 3 vv., Bur, Milano
- U.S.A. Administration (2002), *The National Security Strategy of the U.S.A.*, Washington, Seal of the President of the U.S.A., September 2002
- Villari R. (1994), *Storia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari
- Warminski A. (1998), *Hegel/Marx: Consciousness and Life*, in Stuart Barnett (ed.), *Hegel After Derrida*, Routledge, London
- Weber M. (1999), *Economia e società*, 4 voll., Edizioni di Comunità, Torino
- Weimer W.-Palermo D. (1982), *Cognition and the Symbolic Processes*, vol. 2, Hillsdale (N.J.), Lawrence Erlbaum Associates
- Wheen F. (1999), *Karl Marx*, London, Fourth Estate
- Wilkins B. T. (1978), *Has History Any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History*, Ithaca, Cornell University Press
- Williams D. E. (1989), *Truth, Hope and Power. The Thought of Karl Popper*, Toronto, University of Toronto Press
- Worsley P. (2002), *Marx and Marxism*, revised edition, Routledge, London-New York
- Zizek S. (2008), *In Defense of Lost Causes*, Verso, London-New York

DIOTIMA
Questioni di filosofia e politica

Già pubblicati in questa collana:

1. ALBERTO BURGIO
Per un lessico critico del contrattualismo moderno
2006, ISBN 978-88-89579-03-9, p. 272
2. VITTORIO HÖSLE
Il concetto di filosofia della religione in Hegel
2006, ISBN 978-88-89579-04-6, p. 128
3. DOMENICO LOSURDO
Marx e il bilancio storico del Novecento
2009, ISBN 978-88-89579-38-1, p. 406
4. PAOLO BECCHI
La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas
2008, ISBN 978-88-89579-58-9, p. 344
5. SALVATORE VECA
Quattro lezioni sull'idea di incompletezza
2009, ISBN 978-88-89579-08-4, p. 108
6. FIORINDA LI VIGNI
Protagora e l'arte politica
2010, ISBN 978-88-89579-89-3, p. 230
7. GIUSEPPE FONSECA
La costituzione. Il pilastro di cristallo
prefazione di Maurizio Viroli
2010, ISBN 978-88-6542-003-4, p. 472

8. DOMENICO LOSURDO
Hegel e la libertà dei moderni
2011, ISBN 978-88-89579-92-3,
p. 720 (2 volumi indivisibili)
9. GAETANO CALABRÒ
La filosofia moderna nel pensiero di Hegel
a cura di Nicola Capone
2011, ISBN 978-88-6542-001-0, p. 120
10. ANTONIO GARGANO
Il pensiero politico nella Repubblica di Weimar.
Carl Schmitt, Hermann Heller, Gerhard Leibholz
2011, ISBN 978-88-6542-005-8, p. 198
11. EMANUELE CASTRUCCI
Glosse al Nomos della terra di Carl Schmitt
2011, ISBN 978-88-6542-028-7, p. 180

*Altre opere di argomento filosofico
della nostra casa editrice*

GLI HEGELIANI DI NAPOLI

Studi e testi

1. *La filosofia del Risorgimento*
Le prolusioni di Bertrando Spaventa
2005, ISBN 978-88-89579-02-2, p. 192
2. *Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto*
Articoli dal «Nazionale» e scritti dall'ergastolo di Santo Stefano
2006, ISBN 978-88-89579-06-0, p. 106
3. FRANCESCO FIORENTINO
Manuale di storia della filosofia
2007, ISBN 978-88-89579-07-7, p. 762 (4 vol.)
4. BERTRANDO SPAVENTA
Principi di etica
2007, ISBN 978-88-89579-22-0, p. 224
5. BERTRANDO SPAVENTA
Saggi di critica filosofica, politica e religiosa
introduzione di Biagio de Giovanni
2008, ISBN 978-88-89579-23-7, p. 460
6. FRANCESCO FIORENTINO
Il risorgimento filosofico nel Quattrocento
Con studi su Francesco Petrarca e Paolo Sarpi e con uno scritto di Michele Kerbaker
2008, ISBN 978-88-89579-24-4, p. 400
7. FRANCESCO FIORENTINO
Pietro Pomponazzi
Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI
2008, ISBN 978-88-89579-25-1, p. 536

8. FRANCESCO FIORENTINO
Bernardino Telesio
Studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano
2008, ISBN 978-88-89579-26-8, p. 928 (2 vol.)
9. FRANCESCO FIORENTINO
Il panteismo di Giordano Bruno
Con uno scritto sulle opere latine di Giordano Bruno
2008, ISBN 978-88-89579-27-5, p. 232
10. FRANCESCO FIORENTINO
Studi e ritratti della Rinascenza
2008, ISBN 978-88-89579-28-2, p. 528
- 6-10. FRANCESCO FIORENTINO
Umanesimo e Rinascimento in Italia
2008, ISBN 978-88-89579-51-0, p. 2624 (6 vol. in cofanetto)

PER UNA NUOVA BIBLIOTECA

1. GIUSEPPE RENSI
La morale come pazzia
introduzione e cura di Aniello Montano
2009, ISBN 978-88-89579-80-0, p. 136
2. EDUARD VON HARTMANN
Le illusioni del genere umano
a cura di Giuseppe Invernizzi
2009, ISBN 978-88-89579-81-7, p. 164

SAGGI E RICERCHE

1. FRANCESCO VALENTINI
Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel
2011, ISBN 978-88-6542-025-6, p. 250

2. VITTORIO HÖSLE
Il sistema di Hegel
a cura di Giovanni Stelli
(in preparazione)

CRITERIO
Collana di filosofia teoretica

1. L. BAZZICALUPO, R. BONITO OLIVA, L. PALUMBO,
V. SORGE, R. VITI CAVALIERE
Nascita e ri-nascita in filosofia
2011, ISBN 978-88-6542-049-2, p. 152

PYTHAGOREA
Studi e testi

1. ALESSANDRO BARBONE
Musica e filosofia nel pitagorismo
2009, ISBN 978-88-89579-78-7, p. 168
2. *La tavola di Cebete*
(testo greco a fronte)
a cura di Alessandro Barbone
2010, ISBN 978-88-6542-012-6, p. 156

Quando nel 1989, con la caduta del Muro di Berlino, molti pensarono di trovarsi di fronte nientemeno che alla «fine della Storia», si commise un gravissimo errore, prontamente smentito dai tragici eventi dell'11 settembre 2001. Pensare che la Storia fosse ormai abitata soltanto dal liberalismo, che questi avesse definitivamente sconfitto le istanze della corrente di pensiero avversa, il socialismo, senza per giunta lasciarsene minimamente influenzare, rappresentò un'illusione che va assolutamente superata se si vuole comprendere il mondo contemporaneo. Che è figlio tanto di Marx quanto di Locke e delle rispettive tradizioni di pensiero. Senza contare la presenza di quell'ospite assai inquietante, e filosoficamente destabilizzante, che per la cultura occidentale è stato Nietzsche.

Tra indagine filosofica ed analisi storica, questo libro si presenta come un'articolata e ambiziosa ricostruzione di molte delle idee e delle vicende più importanti dell'Occidente, analizzate in maniera nuova e spregiudicata e con l'intento di superare quei luoghi comuni che hanno condotto all'illusione che la Storia sia finita. Perché la Storia non finisce e anzi già ora porta sulle spalle quei nani che saranno i giganti di domani.

«A splendid essay about marxism and liberalism» (Quentin Skinner)

Paolo Ercolani (Roma, 1972) insegna materie filosofiche e sociologiche presso l'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo". È autore di svariati saggi sulla teoria e sulla società liberale, che hanno più volte acceso il dibattito fra gli studiosi e sui mezzi di comunicazione. Fra gli altri, ricordiamo *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, Perugia 2006 e *System error. La morte dell'uomo nell'era dei media*, Perugia 2007. Ha inoltre curato il volume antologico di A. de Tocqueville, *Un ateo liberale. Religione, politica, società*, Bari 2008, che ha scatenato vivaci polemiche e che contiene scritti inediti in italiano del grande sociologo francese.

EX LIBRIS



Αριστοτέλης

7286